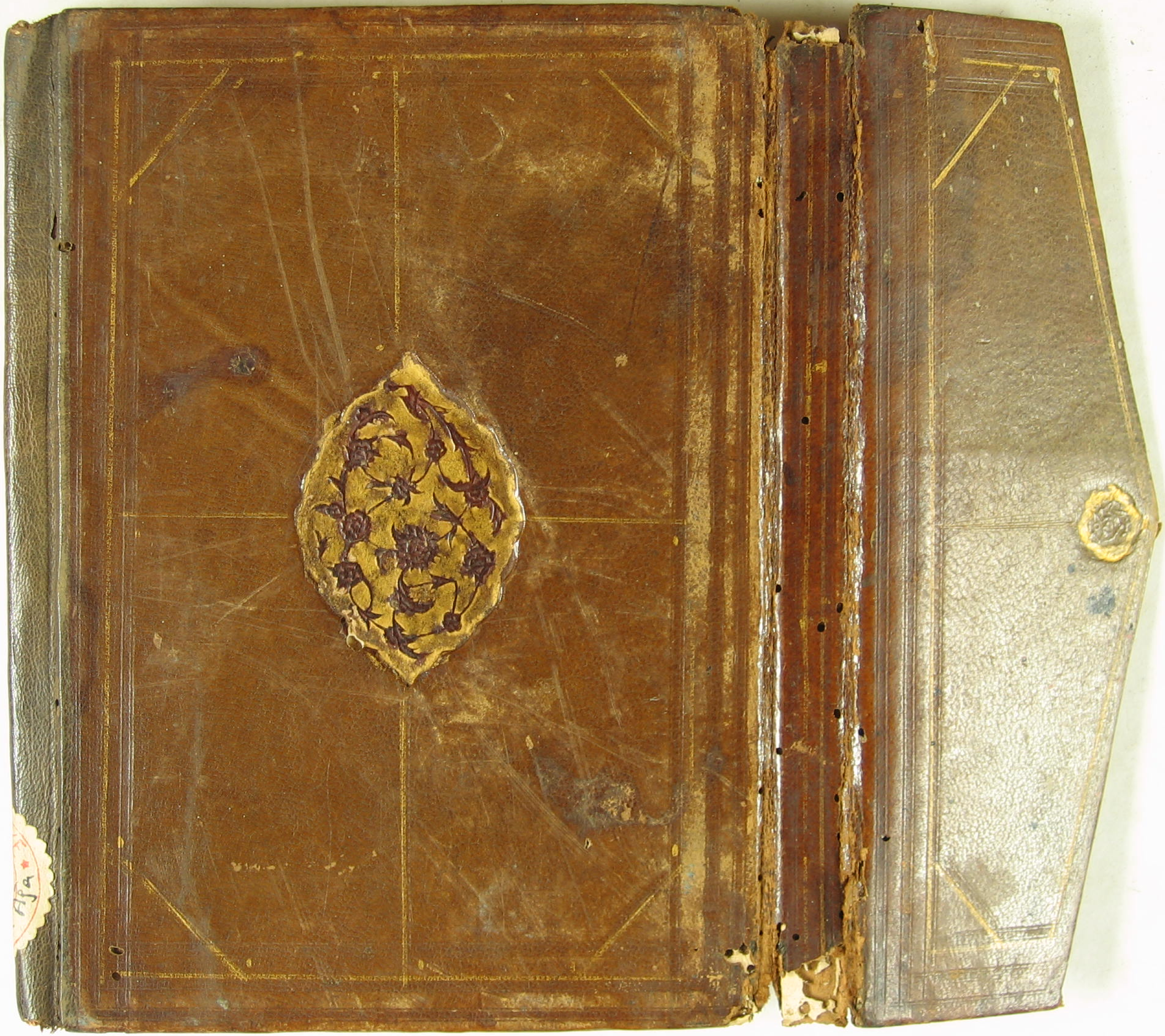


تهافت فلاسفه و الكلام

لخواجه زاده

الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاجي بشير آغاء دار السعادة
الشريفة لسنة ثمان
وخمسين ومائة
وألف

هذه النسخة الجميلة من وقف مولانا صاحب الخيرات والمبرات
حضرت آغاء دار السعادة الحاج بشير وفقه الله لما يريد
من هو على كل شيء قدير حرره الفقير إلى الله تعالى
محمد ابن المفتي وقاضي الحرمين المحترمين
عفي له

389

بسم الله الرحمن الرحيم

توجهنا الى جنابك وقصدنا نحو بابك يا واجب الوجود ويا مفيض الخير والجود واعتصمنا بحولك وتمسكنا بحبلك يا مبداء كل موجود ويا غاية كل مقصود افض علينا من انوار قدسك وهب لنا من نفحات انسك يا من لا يخيب سائله ولا منقطع بره ونائله يا موضح الطرايق ويا كاشف الحقايق وفقنا لسلوك سواء السبيل بفضلك الغير المتناهي وارنا بنور هدايتك صور حقايق الاشياء كما هي وخصص سيد انبيائك واكرم اصفيائك محمد المبعوث للهداية الى سواء الطريق بافضل صلواتك واله واصحابه المهتدين بانوار الهداية وشاعل التوفيق باطيب تحياتك انك على ما تشاء قدير وباجابة رجاء المؤمنين جدير وبعد فان العقل والنقل متطابقان على ان اكرم ما تناله قوى البشر وانفس ما تنافس فيه اهل الوبر والمدر هو معرفة المبداء والمعاد وما بينهما على ما اشار اليه امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بقوله رحم الله امراء عرف نفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين وقد اضطربت فيها الاراء وتصادمت الاهواء بحيث لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان او يتصالح فيها نوع الانسان اذ الوهم يعارض العقل في ماخذها والباطل يشاكل الحق في مباحثها فمن اقتدى بما جاءت به الشرايع فقد استقام وهدى ومن ترك هداهم واتخذ الهه هواه ضل وغوى ومن جملة مخالفي شرايع الانبياء عم الطايفة المنتمون الى الحكمة والفلسفة فانهم وان اصابوا في علومهم الهندسية والحسابية والمنطقية لعدم التباس الحق بالباطل في مباديها وعدم استيلاء غوائل الوهم في بواديها لكونها سهل الماخذ قريب المتناول لا يعارض فيها الوهم العقل بل يحكم بها على طاعة منه لكنهم اخطؤا في علومهم الطبيعية يسيرا والالهية كثيرا وان اجتهدوا

فيها

فيها بعقولهم غاية الاجتهاد وارتاد واطرق الوصول اليها كمال الارتياد فيكون مباديها بعيدة عن العقول والاوهام والاعلام طرقها خفية عن البصاير والافهام ثم ان عظماء الملة وعلماء الامة دونوا علم الكلام وصنفوا فيه كتبا معتبرة والفوا زبرا مطولة ومختصرة وحققوا فيها قواعد عقايد الاسلام وردوا على كل من يخالفهم من اهل البدع والضلال خصوصا على الفلاسفة الصايرين الى ما فادته اوهامهم من الخيال فانهم تتبعوا جملة اقاويلهم واحاطوا بكل ما يرونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم في شيء من علومهم خافية واتوا بالقلع على ما خالفوا فيه الشرايع بايرادات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا الكل ما زلت فيه اقدامهم او طغت اقلامهم خالفه الشرع او لم يخالفه شكر الله تعالى مساعيهم وحققوا امالهم ومباغيهم فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحصون حصينة لا ينالها ايدي الشبه والارتياب ولا يطمع في الوقوع فيها ذو الضلالة والاختلاف وان الامام المحقق حجة الاسلام ابا حامد محمد بن محمد الغزالي برد الله مضجعه ونور مهجعه ابتدع من بينهم طريقة غراء واخترع رسالة عذراء في ابطال اقاويل الحكماء وسماها تهافت الفلاسفة وبين فيه تناقض عقايدهم وضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم واودع غرايب نكت كانت منه تحت الاستار واوضح لمن بعده طرقا فجاجا كانت مختفية عن الابصار جزاه الله تعالى عنا وعن كافة المسلمين خير الجزاء في دار القرار ثم اني امرت من جناب من يجب طاعته ولا يسع الا موافقته وما هو الا حضرة السلطان الاعظم والخاقان الاعلم الاكرم محرز ممالك طوايف الامم من العرب والعجم جامع مكارم الاخلاق مالك سرير الخلافة بالاستحقاق ظل الله تعالى على العالمين غياث الحق و

والدنيا والدين ملاذ الخلايق اجمعين السلطان ابو الفتح محمد خان بن السلطان مراد خان
بن السلطان محمد خان لا زالت سدته السنية ملجاء لطوايف الانام وعتبته العلية
ملاذا عن حوادث الايام الى قيام الساعة وساعة القيام بالنبي وآله الكرام وهو
الذي بسط بساط الامن على بسيط الغبراء ورفع رايات العلم والكمال بعد انكاسها
الى محيط الخضراء وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها حتى اصبحت محفوفة
الاطراف والارجاء وشيد قواعد العدل والانصاف وعدم اساس الاعتساف ومحى
آثار اهل الكفر والضلال وجعل بيوت اصنامهم مساجد يذكر فيها اسم الله بالغدو
والاصال وان قصدت ان اصفه حق وصفه كنت كمن يقصد مساحة السماء بذرعه
فالسكوت عن مدحه مدحه والاقرار بالعجز عن وصفه وصفه خلد الله تعالى ايام
سلطنته الزهراء وابد بدوام دولته نظام الشريعة الغراء من قال آمين ابقى الله
مهجته الى يوم الدين بان املي كتابا على منوالها وانسج ديباجا على منوالها فبادرت
الى مقتضى الاشارة وامتثلت بواجب الطاعة على حسب الطاقة مع قلة البضاعة
وقصور الباع في الصناعة وتوزع البال وتشتت الحال وتراكم الاشتغال و
بذلت في تحريره جهد المستطيع الضالع شا والضليع فان وقع في حيز القبول
فهو غاية المأمول ونهاية المسؤول والا فاني لست اول من طمع في غير مطمع
منى ان لم يكن حقا يكن احسن المنى والا فقد عشنا بها ومنا رغدا والمرجو ممن جبل
على الانصاف طبعه وعصم من الاعتساف عن ان يعذرني فيما زلت فيه القدم او طغى
به القلم فان استكشاف اسرار الدقايق واستيضاح انوار الحقايق مما تعذر مع
العوايق والعلايق لا سيما اذا كانت الفكرة كليلة والبضاعة قليلة على ان من تحكم

بالتخطية لا لاجل الحسد والعناد ولا عن هوى يعدل به عن سنن الرشاد لعل تجد
بحر جاصا لحا لو دقق النظر ومنهجا واضحا لو لاحظ المقصد المعتبر ومن تجنب
طريق العدل والانصاف وركب متن البغي والاعتساف يترفع عن القبول بشامخ انفه وان
اوتى الحق الصريح الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ومع ذلك ما ابرئ
نفسي عن النقص والتقصير ولا ازكيها من ان يكون محلا للملام والتعيير فان الانسان
جبل على النقصان ولكن رفع عن الامة الخطاء والنسيان ثم ان وقع في اثناء المقال ما
يشير الى سهو القلم من الامام حجة الاسلام فذلك والعياذ بالله ليس ازراء به بابراز
فواته او وضعا من رفع قدره باظهار سقطاته وكيف واني لمعترف باني نغرف من
فضالته ومسترشد بدلالته ومستفيد عن فوايده ومنتفع بغرايده ومهتد
بانواره ومقتف بآثاره بل تنبيها على المرام حسب ما عن لي من الرد والقبول والنقض
والابرام وما احمل ذلك الا على الغلط من الناسخ لا الراسخ او على انه لفرط اهتمامه
بالمباحثة والافادة ولم يتفرغ للمراجعة والاعادة مع ان تصانيف المتقدمين و
المتأخرين لا تخلو عن ذلك امثال ذلك ومصداقه ما قال من قائل لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا والى الله اتضرع في ان يهديني سبيل الصواب ويعصمني عما يصم
من الخطل والاضطراب وهو حسبي ونعم الوكيل واعلم ان الفلاسفة وضعوا
الموجودات انواعا واجناسا وبحثوا عن احوالها حسب ما وصل اليه عقولهم فحصل لهم
علوم متشعبة وفنون متكثرة وبيانها على الاجمال هو ان الحكمة تنقسم بالقسمة
الاولى الى نظرية وعملية لانها ان تعلقت بما لقدرتنا تاثير فيه فهي الحكمة العملية
والا فالنظرية والعملية اما ان يختص بالشخص وحده او لا يختص فالمختصة من علم

الاخلاق وغير المختصة ان كان بمشاركة اهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل
والا فهو علم تدبير المدينة والنظرية اما ان يكون علما بما تجرد عن المادة الجسمانية
في الموجودين او لا يكون والاول هو العلم الاعلى ويسمى ايضا بالعلم الكلي وبالفلسفة
الاولى وبعلم ما بعد الطبيعة والعلم الالهي والذي لا يكون ان صح تجرد معلومه
عنها في الذهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي ايضا والا فهو العلم
الاسفل ويسمى بالعلم الطبيعي وهذه هي اصول الحكمة واما فروعها فالعلم بكيفية الوحي
وعلم احوال المعاد الروحاني وهما فرعان للعلم الاعلى وعلم الجمع والتفريق وعلم الجبر
والمقابلة وعلم المساحة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية
وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات والتقاويم وعلم اتخاذ آلات
الالحان وعلم الحيل الهندسية وهي فروع علم الرياضي وعلم الطب وعلم احكام النجوم
وعلم الفراسة وعلم التعبير وعلم الطلسمات وعلم النيرنجات وعلم الكيميا وهي فروع
العلم الطبيعي وليس تتعلق غرضنا بالابطال في هذه الرسالة الا القسمين منها اعني
الطبيعي والالهي لان مخالفة ما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية مقصورة
عليهما واما الحكمة الوسطى فالهندسيات والحسابيات منها لا تعلق لها بالشرع اصلا مع
ان مباديهما متسعة منتظمة يحكم الوهم فيهما على طاعة من العقل فلا يقع فيهما الغلط
واما الهيئة فاكثر ما ذكروا فيها من اعظم امر السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها امر شهد
به الامارات ودل عليه العلامات من غير اخلال لما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية
بل قد ينتفع ببعض مسائلها في الشرعيات كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع
وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضها مما تعين على التفكر في خلق السموات

والارض المؤدي الى مزيد اطلاع يبالغ حكمة الصانع وباهر قدرته وان وقع فيها شيء مما يخالف
ظاهر الشرع فانهم بنوا اثبات ذلك على مقدمات طبيعية والهيئة لا تيسر لهم اثباتها
فلا نسبة لها بعينه عليها من مسائل الالهية فلا حاجة بنا الى التعرض بها بالاستقلال فنريد ان نحكي
في هذه الرسالة من قواعدهم الطبيعية والالهية ما اورده حجة الاسلام مع بعض اخر مما لم
يورده بادلتها المقول عليها عندهم على وجهها ثم نبطلها ارغاما للمتفلسفة المبطلين و
اعظاما لاهل الحق واليقين وانتقاما من الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين وهي مشتملة
على اثنين وعشرين فصلا الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
الثاني في ابطال قولهم بقدم العالم الثالث في ابطال قولهم في ابدية العالم الرابع في ابطال قولهم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الخامس في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم المركب من المختلفات
عن المبدأ الاول السادس في تعجيزهم عن الاستدلال بوجود الصانع للعالم السابع في بيان
عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب الثامن في ابطال ان الواحد لا يكون قابلا وفاعلا
لشيء واحد التاسع في ابطال قولهم في نفي الصفات العاشر في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان ذات
الاول لا ينقسم بالجنس والفصل الحادي عشر في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين
ماهيته الثاني عشر في تعجيزهم عن اثبات ان الاول ليس بجسم الثالث عشر في تعجيزهم بان
القول بعلم غيره الرابع عشر في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته الخامس عشر في ابطال
قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات السادس عشر في ابطال قولهم السماء
متحركة بالارادة السابع عشر في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء الثامن عشر في
ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم التاسع عشر
في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب العادية والمسببات العشرون

في تعبيرهم عن اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قائم بذاته الحادي والعشرون في ابطال
قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية الثاني والعشرون في ابطال قولهم بنفي البعث وحشر
الاجساد والله الهادي الى سبيل الرشاد

الفصل الاول في ابطال قولهم

المبداء الاول موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ذهب ارباب الملل والشرايع من اهل
الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار على معنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شيء منهما
لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بارادته وخالفت الفلاسفة في
ذلك وقالوا انه تعالى موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع
الجسمانية كاحراق النار واشراق الشمس بل على معنى انه تعالى تام في فاعليته فيجب منه ما تم
استعداده للوجود من غير انبعاث قصد وطلب مع علمه بمعلوله وصدوره عنه فهو الجواد الحق
والفياض المطلق وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى قادرا مختارا
فان الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع القدرة والارادة اولا فذهبت
الفلاسفة الى الفعل يجب مقارنته للقدرة والارادة لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
وذهب المتكلمون الى انه يجب تأخر الفعل عنهما لوجوب عدم الفعل حال ما يقصد اليه والا يلزم
طلب حصول الحاصل فليس بشيء بل الخلاف ثابت بينهما وبينهم في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
فانهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة
الغير المتناهية التي تجب وتليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لازم لذاته
لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز
عدم افاضته اصلا وهذا التمثل يسمونه عناية ازلية وبعضهم يسميه ارادة ونحن نقول
بصحة الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور بل نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح منه تركه

نقص لا يليق بجناب كبريائه نعم قد يقع في كلامهم انه تعالى قادر مختار لكن لا بمعنى صحة
الفعل والترك على ما يقول به المليون بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا
المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل لازمة لذاته
يستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية
ممتنع صدقه وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى لان صدق الشرطية لا يقتضي
صدق الطرفين ولا صدق احدهما وهذا هو المراد من قول بعض الفضلاء ان الحكماء لم يذهبوا
الى انه تعالى ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته
وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات واقوى ما احتجوا به عليه هو ان المبداء
الاول ان كان فاعلا بالقدرة دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه دون الآخر
ان افتقر الى مرجح ننقل الكلام الى تأثيرها في ذلك المرجح بان نسبتها اليه والى ضده
على السواء فيفتقر الى مرجح آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم
استغناء الممكن عن المؤثر لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء وقد
تعلقت باحدهما من غير مرجح وانه سد باب اثبات الصانع اذ يجوز ح ان يترجح وجود الممكن
من غير مرجح وجوابه انا لا نم ان تعلق الارادة باحد المقدورين دون الآخر ان افتقر
الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين
لذاتها من غير احتياج الى مرجح آخر فان قلت نسبة الارادة الى الضدين ان كانت
كنسبة القدرة اليهما على السوية فتعلقها باحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح
احد المتساويين على الآخر وانه يسد باب اثبات الصانع وان احتاج لزم التسلسل
وان لم يكن نسبتها اليهما على السوية بل كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها

بالاخر لاستحالة زوالها بالذات وترجيح الضدين معا فيلزم الايجاب قلت نختار ان نسبة
الارادة الى الضدين على التسوية قوله فتعلقها باحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح
احد المتساويين على الاخر ممنوع بل اللازم ترجيح القادر احد المتساويين على الآخر
من غير داع يدعو الى ترجيحه واختياره وهو غير الترجيح بلا مرجح اي بلا مؤثر
اصلا مغايرة ظاهرة وغير مستلزم له فلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان
العلم بوجود الواجب مبني على بطلان الترجيح بلا مرجح اي بلا مؤثر لا على بطلان ترجيح
القادر المريد احد مقدوريه المتساويين على الاخر بارادته من غير امر داع الى تلك الارادة
اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا
فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده
فاما ان يتسلسل وهو مح او ينتهي الى الواجب وهو المط فان قلت ما ذكرتم من ترجيح الفاعل احد
المتساويين على الاخر انما هو بالنسبة الى الفعل المقدور واما بالنسبة الى تعلق الارادة
فالترجيح بلا مرجح لازم قطعا لانه امر ممكن وقع من غير مرجح قلت ان اريد بوقوع
تعلق الارادة من غير مرجح وقوعه من غير فاعل فمم بل ذاته تعالى فاعل لتعلق ارادته
وان اريد وقوعه من غير داعية فمسلم ولكن ليس يلزم منه الترجيح بلا مرجح بمعنى
حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو الترجيح بلا مرجح اي بلا داعية ولا نم استحالته
فان قلت اذا كان تعلق الارادة لاحد الضدين فعلا لذات المريد فتاثيره فيه اما
بالارادة او بالايجاب اذ الفعل الصادر عن الفاعل لا يخرج عنهما فان كان الاول يلزم
التسلسل وان كان الثاني يلزم كونه موجبا لان الفعل اذا كان واجبا بتعلق الارادة
الحاصل من الفاعل بالايجاب لا يتصور الممكن من الترك فلا يكون قادرا بمعنى صحة الفعل

والترك وهو المعنى بالايجاب قلت نختار ان تاثيره فيه بالارادة ولا نم لزوم التسلسل وانما
يلزم لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق اخر وهو مم فان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا
بارادته فالمفعول قصدا هو ذلك الشيء فهو يحتاج الى ارادة ترجحه واما الاتصاف بتعلق
الارادة فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة
اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لنفسها بتبعية المراد فكما ان الموجب اذا اوجد
شيئا بالايجاب لا يحتاج في الاتصاف بالايجاب الى ايجاب اخر كذلك اذا اوجد شيئا بالارادة
لا يحتاج في الاتصاف بها الى ارادة اخرى فان قلت نحن نعلم بالضرورة ان تعلق الارادة لا يدخل
في علة نفسه والا لزم توقف الشيء على نفسه فاذا لم يكن للفاعل امر داع الى تحصيل ذلك التعلق
كان نسبته اليه والى عدمه سواء وكان تحصيله وعدم تحصيله وصدوره عنه وعدم صدوره عنه
سواء فلا يجوز ان يكون ذلك التعلق فعلا لذلك المريد اذ الضرورة العقلية حاكمة بانه
اذا كان صدور الشيء ولا صدوره عن الفاعل متساويين يمتنع صدوره عنه الا لمرجح
من خارج قلت لا نم صدق ما ذكرتم من القضية على كليتها بل ذلك فيما اذا كان الفاعل
موجبا واما اذا كان الفاعل مختارا فلا يبعد ان يدعى العلم الضروري بصدق نقيضها فان
الشخص الجايع الذي يتشدد به الجوع اذا وضع بين يديه رغيف فانه يبتدي باكل جانب معين منه
دون سائر الجوانب لا لامر اقتضى ارادة ذلك الجانب وترجحه على سائر الجوانب فان قلت لا نم
انه يبتدي باكل جانب معين منه لا لامر اقتضى ارادة ذلك الجانب ولم لا يجوز ان يكون ارادة
ذلك الجانب لكونه اقرب اليه او احسن لونا او اكثر نضجا قلت لفرض الكلام فيما استوت جوانبه
باسرها في كل ما ذكرتم اما ان لا يبتدي باكل شيء من جوانبه الى ان يموت جوعا وذلك
مستحيل واما ان يبتدي فتم المقصود واعترض عليه بعض الافاضل بان لا نم امكان وجود

رغيف تساوي جميع جوانبه في الامور التي ذكرت من القرب والبعد وحسن اللون وكثرة النضج
وغير ذلك كيف فان فرضه بحيث يكون البعد بين الجايع وبين كل جزء من اجزائه بعدا واحدا
لم لما اذا كان المقابل للجايع احد جوانبه فقط واما اذا كان المقابل احد وجهيه ولان البعد بينه
وبين كل جزء من جوانبه هو وتر لزاوية قايمة وبينه وبين مركز الرغيف وتر لزاوية
حادة ووتر القايمة اعظم من وتر الحادة وان فرض رغيف متساوي الجوانب والاجزاء في
الامور المذكورة وان كان محالا قلنا لا يبتدئ الجايع باكل شيء من جوانبه واجزائه الى ان
يموت جوعا اذ المحال جاز ان يستلزم محالا آخر هذا ما ذكروه وهذا كما ترى لانقرنا الا جوابين
عندهم وقد تم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات عدم المرجح
فيما ذكروه من الصورة نعم ان ثبت ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التي ادعوا ضروريتها
وتجويزهم المرجح في المثال الجزئي بل اثباته لا يقدح فيما هو المقصود بل عليهم ان يثبتوا
تلك المقدمة او ضروريتها وانى لهم ذلك ثم ان ما ذكروه من المقدمة الكلية منقوضة
بصور منها انه لا شك ان جميع النقط المفروضة في الفلك متساوية في الماهية وكذلك
جميع الدواير المفروضة فيه متساوية في الماهية وكذلك القول في جميع الخطوط المفروضة
فيه فتعيين نقطتين معينتين لان يكونا قطبين وتعيين دايرة معينة لان يكون منطقة
وتعيين خط معين لان يكون محورا دون ساير النقط والخطوط والدواير
ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الامور المتساوية على الاخرى من غير مرجح ومنها انه لا شك
ان نسبة الفلك الى الحركة الى جميع الجهات على السوية كذا الى الحركات المختلفة المقادير
في السرعة مع ان كل واحد من الافلاك اختص بحركة بسرعة معينة الى جهة معينة دون
ساير الحركات ودون ساير الجهات وما ذلك الا ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الامور

المساوية

المتساوية على الاخرى من غير مخصص ومنها انه لا شك ان نسبة كل واحد من الافلاك الشاملة
للارض وكل واحد من التداوير وهي الافلاك الغير الشاملة للارض المركوزة في الافلاك
الشاملة بسيطة متشابهة الاجزاء وكذلك كل واحد من الكواكب مع ان كل واحد من الكواكب
اختص بموضع معين من التدوير ان كان مركوزا فيه كالمتحيرة والقمر وبموضع معين من
الفلك ان كان مركوزا في الفلك كالشمس وساير الثوابت وكذلك كل واحد من التداوير
اختص بموضع معين من الفلك دون ساير المواضع وكذا اختص جانب معين من الفلك بكونه اوجا
والجانب الآخر بكونه حضيضا دون ساير الجوانب مع تساوي الجوانب باسرها في الماهية لكون الفلك
بسيطا وكل ذلك ترجيح من الفاعل لاحد الامور المتساوية على الاخرى من غير مرجح واجابوا
عن النقوض المذكورة بانا لا نسلم ان في شيء من الصور المذكورة ترجيحا لاحد الامور المتساوية
على الاخرى من غير مرجح فان تعيين نقطتين للقطبية وتعيين دايرة لان تكون منطقة
وتعيين خط لان يكون محورا دون ساير النقط والدواير والخطوط من توابع تعيين
الحركة فان الحركة المعينة للفلك يمتنع وقوعها الا ان يكون القطبان تينك النقطتين
المعينتين والمنطقة تلك الدايرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعيين الحركة
لاحد امور ثلثة اما لان مادة كل فلك من الافلاك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة بالسرعة
والبطوء المعينين والى الجهة المعينة اولانها وان كانت قابلة لساير انواع الحركات
والى ساير الجهات لكن العناية بالسافلات لا يحصل الا من تلك الحركة المخصوصة او
لان تشبه كل فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة واما
اختصاص الكواكب والاوجات والحضيضات والتداوير بالمواضع المعينة من الفلك
دون غيرها فانما يرد نقضا لو قلنا ان الفلك الذي مركزه مركز العالم حصل اولا

ثم حصل فيه الفلك الخارج المركز بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من ذلك الفلك
على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوج والسطح الادنى السطح الادنى على نقطة مشتركة
بينهما التي هي الحضيض ثم حصل التدوير في الخارج المركز ثم الكوكب في التدوير
او في الخارج المركز واحدث فيهما نقرة لكنا لا نقول به بل نقول الفلك الموافق
المركز والفلك الخارج المركز والتدوير والكواكب حصلت معا ولزم من ذلك
حدوث هذه الامور في تلك المواضع ولما حدثت الامور المذكورة على الوجه
المخصوص امتنع الانتقال عليها لامتناع الخرق على الافلاك هذا ما قالوه و
ستعرف انت فيما بعد بطلان ما ذكروه في سبب تعيين الحركة من الامور الثلثة
وبذلك يبطل جوابهم عن النقضين الاولين واما جوابهم عن النقض الثالث فركيك
جدا لان حصول الامور المذكورة مما لا يدفع الترجيح بلا مرجح لان حصول
الفلك الموافق المركز على وجه يكون ميل الفلك الخارج المركز الى جانب منه كحصوله
على وجه يكون ميله الى جانب اخر منه وكذلك حصول الخارج المركز على وجه يكون
التدوير في ذلك الجانب كحصوله على وجه يكون التدوير في جانب اخر وكذلك
حصول التدوير على وجه يكون الكواكب في ذلك الجانب كحصوله على وجه يكون في
جانب اخر منه فكان حصول كل من الامور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحا من
الفاعل لاحد الامور المتساوية على الاخرى ثم ان اشكل عليك ما ذكرناه واختلج في قلبك
شئ من وساوس الوهم وابيت الا ان تدعى ضرورية تلك القضية فلك ان تخلص عن احتجاجهم
بالتزام التسلسل في التعلقات والقول بان تعلق الارادة الى احد الضدين محتاج الى مرجح آخر
وهو تعلق اخر للارادة متعلق بذلك التعلق وهلم جرا الى غير النهاية ومنع بطلان مثل هذا التسلسل

لانه تسلسل في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج فان قلت نحن نعلم بالضرورة
انا متى اردنا شيئا لا نريد ارادتنا فظهر ان تعلق الارادة لا يكون بتعلق اخر قلت
عدم احتياجنا في ارادتنا الى ارادة اخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله تع
واما ارادة الله تعالى فلا بد وان يكون من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا لارادتنا لعدم
كونها من فعلنا عدم ارادة الله تعالى وقد يحتج على ابطاله تعالى بان الفاعل بالقصد والارادة
لا بد له من امر باعث على الفعل ليترجح الفعل على الترك عنده فذلك الباعث لا بد ان يكون حصوله
اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله والا لم يكن باعثا على الفعل ضرورة ان ما يكون
حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لم يكن باعثا له على الفعل فح يلزم استكماله
بالغير وانه محال والجواب انا لا نم ان الفاعل بالقصد والارادة لا بد له من امر باعث على
الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم فلا نم انه يلزم ان يكون حصوله بالنسبة
الى الفاعل اولى من لا حصوله ولم لا يكفي الاولوية بالنسبة الى الغير في كونه باعثا على
الفعل والاشاعرة يوافقون الحكماء في ان الباعث على الفعل لا بد ان يكون حصوله اولى
بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله ويدعون فيه الضرورة ويقتصرون في الجواب على
منع المقدمة الاولى والمعتزلة يوافقونهم في ان الفاعل بالاختيار لا بد له من امر باعث
على الفعل لكنهم يمنعون لزوم كونه اولى بالنسبة الى الفاعل ويكتفون في الجواب بهذا المنع

الفصل الثاني في ابطال قولهم بقدم العالم اتفقت ارباب الملل والشرايع من اهل الكلام
وغيرهم على ان العالم محدث وخالفهم في ذلك جمهور الفلاسفة وتوقف جالينوس فيه
على ما حكي عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني ما علمت ان
العالم قديم او حادث قال الامام الرازي وهذا دليل على ان جالينوس كان منصفا طالبا

للحق فان الكلام في هذه المسئلة قد يقع في عسر وصعوبة الى حيث يضمحل اكثر العقول فيه
واعلم ان للفلاسفة في امر العالم وتعيين ما هو القديم منه اراء متشتتة واقوالا منتشرة
لا فائدة للاطناب بذكرها فلنقتصر على بيان مذهب مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق
والمعلم الاول وهو ارسطاطاليس عندهم وقد رد على كل من قبله وخفف عنا مؤنة
ابطال اراء اوائلهم فنقول ذهب هو ومن تابعه من المنتمين الى الكلام وغيرهم
الى ان العالم مجردات او ماديات والمجردات منها ما هي قديمة كالعقول والنفوس الفلكية
ومنها ما هي حادثة كالنفوس البشرية واما الماديات فالفلكيات قديمة بموادها وصورها
الجسمية والنوعية وصورها واعراضها من الشكل والضوء دون الحركة والوضع واما
العنصريات فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية بالنوع بعض النوعية بالجنس على
معنى ان مادة العناصر لا تخلو عن صورة نوعية لعنصر لكن خصوصية النارية او الهوائية
او المائية او الارضية لا يلزم ان يكون قديمة فهذه الصور مشاركة في جنسها دون
ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه ولهم لاثبات هذا
المطلوب وجوه اربعة الاول وهو عمدتهم العظمى وعروتهم الوثقى تقريره ان جميع
ما لا بد منه في ايجاد الباري للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه
فكان وجود العالم لا يتخلف عن الايجاد كذلك اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعد ما
ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل وهو خلاف
المفروض او لا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح لان المؤثر المستجمع لجميع الامور
المعتبرة في الايجاد مشترك بين ذلك الوقت الذي حصل فيه الايجاد وبين ما قبله فوقوعه
في ذلك الوقت دون ما قبله رجحان لاحد المتساويين على الآخر وان لم يكن جميع ما لا بد منه

في

في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فان لم يحتج هذا الحادث الى تاثير
مؤثر يلزم استغناء الحادث عن المؤثر وهو ضروري الاستحالة وان احتاج فاما ان
يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون فبعضه
حادث بالضرورة وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل واجيب عنه بوجوه احدها ما هو
المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثر هو انا لا نسلم ان جميع ما لا بد منه في
ايجاد الباري العالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه قولهم اذ كان
جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل ولم يتوقف التاثير على شرط حادث
لزم من عدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح مم وانما يلزم ذلك اذا لم يكن
من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل
من غير احتياج الى مرجح ومخصص من خارج واما اذا كان من جملة ما لا بد منه الارادة
فاللازم ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح من خارج واستحالته ممنوعة
واعترض عليه بانه لا شك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد بل لا بد من تعلقها
فان كان ذلك التعلق قديما يلزم ان يكون الاثر الذي يكفي في وجوده هذا التعلق
قديما ايضا اذ لو اختص بوقت دون آخر لزم الرجحان بلا مرجح لان الرجحان الحاصل
من ذلك التعلق يعم الاوقات كلها وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه فان استوجب حدوثه
الى حادث آخر وهكذا الا الى نهاية سواء كان ذلك الحادث تعلق ارادة او غيره لزم التسلسل
في الحوادث والا استغنى الحادث عن مؤثر يخصصه بوقت حدوثه فيلزم الرجحان بلا مرجح
واجيب بانه يجوز ان يتعلق الارادة القديمة في الازل بوجود العالم في وقت معين فلا يعم
الرجحان الحاصل من ذلك التعلق جميع الاوقات فلا يلزم الرجحان من غير مرجح ورد بانه

ح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الحادث فينقل الكلام فيه ويتسلسل ولقائل
ان يقول حضور ذلك الوقت الذى هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق
وهكذا فاللازم منه تسلسل الاوقات الماضية المتوهمة التى لا وجود لها فى الخارج اصلا
لان الكلام فى اوقات قبل وجود العالم ولا نم استحالة مثل هذا التسلسل وليس حدوثه
عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد كونه غير ازلى فليتامل وبانه يجوز ان يكون
ذلك التعلق حادثا مستندا الى تعلق اخر وهكذا الى غير النهاية لانها امور اعتبارية
والدليل ما قام على استحالته فيها ورد هذا الجواب بان تعلقات الارادة وان كانت امورا
اعتبارية لا وجود لها فى الخارج الا انها ليست من الاعتبارات التى تنقطع التسلسل
فيها بانقطاع الاعتبار بل يتوقف وجود العالم ح عليها فيجرى فيه برهان التطبيق
انما يكون اذا كان لها وجودات مترتبة اما فى الخارج او فى العقل لامتناع الانطباق فيما
لم يوجد اصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين ولو سلم
فلم لا يجوز ان يكون تلك التعلقات امورا متعاقبة ويكون كل سابق منها شرطا للاحق
الى ان ينتهى الى تعلق هو شرط الحدوث الاجسام وبطلان التسلسل فى الامور المتعاقبة
لم يثبت عندهم وللمتكلم ان يلتزم فى مقام المنع صحته فلا يتم الدليل على ما هو المطلوب وبانه
يجوز ان يكون ذلك التعلق حادثا لا يستند حدوثه الى حادث اخر قوله فيستغنى
الحادث عن مؤثر يخصصه بوقت حدوثه فيلزم الرجحان بلا مرجح مسلم لكن استحالته
لانا ممنوعة لان ذلك الحادث اعنى تعلق الارادة امر عدمى لا يحتاج الى مؤثر يخصصه
بوقت حدوثه وضعفه ظ لان بديهة العقل حاكمة بان كل حادث سواء كان وجوديا
او عدميا يحتاج الى امر يخصصه بوقت وجوده وانكاره مكابرة ومخالفة لما يقتضيه

العقل بصريحه فلا يلتفت اليها وقد تقدم ما يتعلق بهذا المقام فليتذكر وبانه يجوز ان يكون
تعلق ارادة الله تع بوقته المعين علم الله اوله بايقاع العالم فى الوقت الذى اوقعه فيه فلما علم
الله تعالى ايقاعه يجب وقوعه والمنع خلافه فلا جرم تعلق ارادته فى الوقت الذى اوقعه
فيه ورد بان العلم تابع للمعلوم على معنى انه يتطابقان والاصل فى هذا التطابق المعلوم
لان العلم ظل له وحكاية عنه فالعلم بايقاع العالم فى الوقت المعين الذى اوقعه منه انما
يتحقق اذا كان هو فى نفسه بحيث يوقعه فيه ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما
الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لكون الفرس
فى حد نفسه هكذا الا ان الفرس انما كانت على هذه الهيئة لان صورته المنقوشة على الجدار
هكذا فلا مدخل للعلم بايقاع العالم فى الوقت الذى اوقعه فيه فى وجوبه ولا فى
استحالة خلافه فلا يكون موجبا لتعلق ارادته بايقاعه فى الوقت الذى اوقعه فيه
ويمكن ان يقال لا نم ان كل علم فهو تابع لمعلومه بل ذلك انما هو فى العلم الانفعالى وعلمه تعالى
بايقاع العالم فى وقته علم فعلى فلا يكون تابعا لمعلومه بل متبوعا له فيجوز كونه مخصصا
فان قلت لو كان العلم صالحا للتخصيص لم يثبت الارادة لان اثباتها انما هو للتخصيص فاذا صلح
العلم مخصصا استغنى عن الارادة وايضا لو افاد تعلق العلم بالفعل وجوبه وامتناع خلافه
يلزم الايجاب وسلب الاختيار وهو خلاف مذهبكم قلت ليس ما ذكرناه من كون العلم مخصصا مذهبنا
حتى يرد ما ذكرتم بل المقصود ابداء احتمال لدفع دليل الخصم على قدم العالم لا لاثبات الارادة
وسلب الايجاب فلا بد له فى اتمام دليله من نفى هذا الاحتمال ولا يفيده كونه مخالفا للمذهب
السائل اذ لا يلزم فى سؤاله رعاية مذهبه وزعمت المعتزلة ان المرجح هو الصالح المتعلقة
بايقاع العالم فى ذلك الوقت للمكلف فان الله تعالى قد علم انه لو خلق العالم فى الوقت الذى خلقه

فيه حصل للمكلفين في خلقه في ذلك الوقت نوع مصلحة ولو خلقه في وقت آخر
لم يحصل تلك المصلحة فلذلك تعلق ارادته بخلقه في ذلك الوقت دون ساير الاوقات
ورد بانا نعلم بالضرورة ان الله تعالى لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه بمقدار
جزء من الف جزء من لحظة واحدة لم يختل شيء من مصالح المكلفين على ان الاوقات متساوية
في انفسها فجعل بعضها منشاء لمصالح المكلفين دون بعض ان لم يكن لمخصص يلزم
التحكم وان كان لمخصص فذلك المخصص اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يكون
نسبته الى جميع الاوقات على السواء وان كان حادثا ينتقل الكلام ويلزم التسلسل ثم ان جعل
خلق العالم في وقته المعين تابعا لمصالح المكلفين دل بانه فعل الله تعالى تابع لغرض وهو
مح اذ يلزم منه استكماله بالغير ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل
سواء لا يكون غرضا من فعله و باعثا له عليه الثاني من وجوه الجواب عن اصل استدلالهم
ما ذكره المحقق نصير الدين الطوسي وهو ان يقال نختار ان جميع ما لا بد منه للباري في
ايجاد العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف الايجاد على امر حادث قوله فح لو لم يكن
العالم ازليا لزم الرجحان بلا مرجح مم لانه لا وقت محقق قبل العالم حتى نطلب
لحدوثه في وقته مرجح بل الزمان هناك وهمي محض لا وجود له الا مع او لوجود
العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج العالم فكما انه لا يقال
لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال لم لا يوجد العالم قبل الوقت الذي
حدث فيه لا يقال هذا انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجح فيما بين الاوقات التي قبل
الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت
دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجح بلا مرجح لانا نقول حدوث الزمان انما هو

مع حدوث العالم لانه مقدار حركة الفلك الاعظم فلا وجه لطلب وجه الترجيح ههنا
لاختصاص حدوث العالم بجزء منه دون آخر اذ لا يتصور تقدم بعض اجزائه
على حدوث العالم حتى يقال لم حدث العالم في الجزء الاول منه دون الثاني والثالث
من وجوه الجواب عن اصل استدلالهم هو النقض بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده
مع جريان الدليل فيه بعينه اذ يقال جميع ما لا بد منه في ايجاده ان كان حاصلا في الازل
كان الايجاد ازليا فكان وجود ذلك الحادث ازليا اذ لا يتخلف الوجود عن الايجاد
لانه لو لم يكن الايجاد ازليا لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث
وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح وان لم يكن
جميع ما لا بد منه في ايجاده حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فان لم يحتج
ذلك البعض الحادث الى تاثير مؤثر استغنى الحادث عن المؤثر وان احتاج فاما ان يكون
جميع ما لا بد منه في ايجاد تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون فبعضه
حادث وينقل الكلام اليه فيلزم التسلسل فلو صح هذا الدليل لزم ان يكون الحادث اليومي
قديما واعترض عليه بان التسلسل اللازم في الحادث هو تسلسل في الامور المتعاقبة
وذلك ليس بممتنع بخلاف التسلسل اللازم في حدوث العالم فانه تسلسل في الامور
المترتبة المجتمعة الوجود وهو مح فلا يكون الدليل بعينه جاريا فيه وملخص كلامهم
في هذا المقام هو ان العلة قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة اما المعدة فمتقدمة
على المعلول لانها مفيدة لاستعداد المعلول لقبول الاثر من العلة المؤثرة والاستعداد
الشيء هو كونه بالقوة فلا يجامع الفعل واما المؤثرة فيجب ان يكون مقارنة
للمعلول موجودة معه ثم لما كان المبدا الاول دايم الوجود كان معلوله الاول ايضا

دايم الوجود وهكذا الى ان ينتهى سلسلة المعلولات الدائمة الى اجرام الافلاك ونفوسها
فحركت نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية وهذه الحركة ايضا دايمة الوجود لدوام
سببها وعلتها الا انها لعدم استقرارها بتبدل اوضاع اجزاء الجسم المتحرك بها ويكون
وضع من تلك الاوضاع معدا لحصول وضع آخر ولدوامها يكون كل وضع منها مسبوق
بوضع لا الى اول وبسبب تبدل تلك الاوضاع تحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول
الصور والاعراض فتفيض من مباديها فالحركة الدورية هى الواسطة بين عالمى
الثابتات والمتغيرات ولولاها لما انتهت سلسلة المبادى الدايمة الى الحوادث ولما
ترقت سلسلة الحوادث الى المبادى الدايمة وعلى هذا الوجه يمكن حدوث الحوادث
عن البارى عز اسمه فالتسلسل اللازم فيه هو التسلسل فى الاوضاع والاستعدادات المتعاقبة
التى لا يجامع المتقدم منها المتاخر ومثله غير ممتنع ولا يمكن ان يكون صدور العالم عن
المبداء الاول على هذا الوجه لان الصدور على هذا الوجه لما توقف على الحركة والتغير
والحركة من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التى هى معروضة لتلك الحركات استحال
ان يكون صدورها عنه بواسطة الحركات العارضة لها والا لتاخرت عن الحركات العارضة
لها المتاخرة عنها فيلزم تاخرها عن نفسها بمرتبتين بل لا بد من صدور بعض الاشياء عنه على
سبيل الابداع وذلك هو العقول المجردة والنفوس الفلكية واجرامها واجيب بان بعض
البراهين الدالة على بطلان التسلسل كالتطبيق والتضايف تجرى فيما يدخل تحت الوجود
على سبيل الترتب سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فالفرق بين محل النزاع وصورة
النقض بان التسلسل اللازم فى احدهما تسلسل فى الامور المجتمعة وفى الاخر فى الامور
المتعاقبة لا يجدى نفعا ولو سلم صحة ما ذكرتموه من الجواب لكن يقال لهم لا يمكنهم

لا يمكنكم صح

مع

مع القول بصحة اثبات قدم العالم لاحتمال ان يقال ان واجب الوجود لذاته مريد
بارادات حادثة غير متناهية لا اول لها كل ارادة سابقة علة لحصول الارادة اللاحقة
على الوجه الذى ذكرتموه فى الحركات والاوضاع ثم ان تلك الارادات الغير المتناهية من طرف
المبداء انتهت من الطرف الآخر الى ارادة حادثة تعلقت بايجاد العالم ولو سلم ان ما ذكر
يستحيل فى حق البارى تعالى لكن لا يمكنهم مع القول بصحة ذلك الجواب اثبات قدم العالم
الجسمانى اذ يقال لم لا يجوز ان يكون البارى تعالى علة لموجود غير جسم ولا جسمانى
ثم يكون لذلك الموجود ارادات حادثة جزئية غير متناهية وينتهى تلك الارادات الجزئية
الحادثة الى ارادة جزئية حادثة تعلقت باحداث الاجسام لا يقال لو كان للبارى تعالى
او لذلك الموجود المجرد ارادات جزئية غير متناهية يلزم ان يكون الاجسام قديمة
لان القصود الجزئية لا تحصل الا مع الادراكات الجزئية والادراكات الجزئية لا تحصل الا
مع الالات الجسمانية فيلزم بالضرورة من لا اولية تلك الادراكات لا اولية الاجسام
لانا نقول لا نم ان الادراكات الجزئية لا تحصل الا بواسطة الالات الجزئية ولا يقال ايضا
تعاقب الحوادث انما يصح فى الجسمانيات دون المجردات المحضة لان كل حادث مسبوق
بالمادة لانا نقول ذلك مم وسيجىء الكلام عليه عن قريب ان شاء الله تعالى قال الامام
الرازى واعلم ان هذا الاحتمال مما ذهب اليه قوم من قدماء الفلاسفة القائلين
بحدوث السماء وكان محمد بن زكريا الرازى ناصرا لهذا القول ولم يشتغل احد
من اصحاب ارسطو بابطال هذا القول وفى جريان برهان التطبيق والتضايف
فيما دخل تحت الوجود على سبيل التعاقب نظر اما برهان التطبيق فلان آحاد
السلسلة اذا لم يجتمع فى الوجود الخارجى لم يتصور بينها انطباق بحسب الخارج

ضرورة ان وقوع شيء بازاء شيء آخر يتوقف على وجودهما في الخارج معا في زمان
الوقوع ولا يتصور التطبيق بحسب الذهن ايضا لاستحالة وجودها مفصلا في
الذهن دفعة ولا يكفي الوجود الاجمالي في الذهن ضرورة ان وقوع بعضها بازاء
البعض لا يتصور الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا واما برهان التضايف
فلان آحاد السلسلة انما يكون معروضة للعدد المعين اذا وجدت في الخارج
او في الذهن على سبيل التفصيل اذ ما لم يوجد شيء في الخارج او في الذهن لم يكن
موصوفا بشيء ما اعتباريا كان او حقيقيا لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له واما الوجود الاجمالي فهو بالحقيقة ليس لتلك الآحاد المعروضة للعدد
بل للمفهوم الكلي الواقع عنوانا ولو سلم ان الوجود الاجمالي وجود لتلك الآحاد
الا انه لا كثرة فيها باعتباره فلا يكون باعتبار هذا الوجود معروضة للعدد الذي
هو الكثرة فان قيل هم معترفون بان هذه الحوادث باسرها ثابتة معا في علمه تعالى
وفي علم الملاء الاعلى وذلك يكفينا في اتمام البرهانين قلنا لعلهم يثبتون تلك
العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني وقيل او لعلهم لا يثبتون لها ترتبا في تلك
العلوم لعدم دخول الزمان في تلك العلوم وفيه نظر لان ترتب هذه الحوادث
ليس بمجرد ترتب الزمان بل بينها ترتب طبيعي لتوقف بعضها على بعض لكون كل سابق علة
معدة لحصول اللاحق ولان عدم دخول الزمان في تلك العلوم انما هو باعتبار اوصافه النسبية
لا مطلقا فالترتب باق بحاله لا يقال الترتب الطبيعي بينها انما هو في الوجود الخارجي دون العقلي
فلا يلزم كونها مترتبة في تلك المبادي لانا نقول علم المبادي العالية للاشياء عندهم بسبب العلم بعللها
فكما ان بين الاشياء ترتبا في نحو الوجود الخارجي فكذا في وجودها العقلي في تلك المبادي الرابع

من وجوه الجواب ان يقال لا نم ان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري تعالى للعالم ان كان
حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا في الازل وانما يلزم ذلك لو امكن وجود العالم
في الازل وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون العالم قابلا للوجود فيما لا يزال ولا يكون قابلا
للوجود الازلي والايجاد كما يعتبر فيه وجود المؤثر فكذا يعتبر فيه امكان وجود
الاثر فاذا لم يكن الازل ممكن الحصول في الازل لم يكن الايجاد حاصلا فيه لا يقال
امكان العالم ازلي والا لزم الانقلاب فيكون ممكن الوجود في الازل لانا نقول
ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية وسيجيء تمام الكلام فيه عن قريب ان شاء الله
تعالى ورد هذا الجواب بانه اذا كان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري تعالى للعالم حاصلا
في الازل ولم يكن العالم حاصلا فيه لامتناع ازليته يلزم الترجيح بلا مرجح ايضا
لانه لو وجد العالم قبل الوقت الذي وجد فيه بمقدار ما يسع فيه الف دورة
لا يصير بذلك ازليا لحدوثه قبل الوقت الذي حدث فيه ممكن وعلته التامة
حاصلة ازلا على ما هو المفروض فتخصص حدوثه بالوقت الذي حدث فيه ترجيح
غير مرجح وان دفع بان الاوقات التي قبل حدوث العالم متوهمة لا تميز فيها فلا وجه
لطلب وجه الترجيح لحدوثه في وقته يكون رجوعا الى الجواب الاول الذي ذكره
المحقق نصير الدين الطوسي لا وجها مستقلا فليتامل الوجه الثاني من وجوه
استدلالهم على قدم العالم هو انه لا يجوز ان يكون الزمان حادثا والا لكان عدمه
سابقا على وجوده سبقا يمتنع ان يجامع معه السابق المسبوق وهذا السبق
هو السبق الزماني فيلزم ان يكون عدمه مقارنا لزمان فيكون الزمان موجودا حين
ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا قديمة

لامتناع وجود المقدار بدون ذي المقدار فيكون محلها اعني الجسم قديما وهو المط
واجيب بان الزمان امر وهمي يقدر به الحدوث وباعتباره يكون وجود الحادث
مسبوقا بعدمه وليس امرا موجودا ليلزم من انتفاء حدوثه قدمه فيلزم قدم العالم
فان قيل الحكماء قد استدلوا على وجود الزمان فيكون منعه بعد قيام الدليل عليه
خارجا عن قانون المناظرة قلنا نعم الا ان ما ذكروه من الدليل عليه تمويه وتلبيس
لا يدل على مطلوبهم الذي هو وجود الزمان فالمنع بالحقيقة راجع الى مقدمات دليله
وان شئت انتضاح الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فنقول وبالله التوفيق
ما وصل الينا من الاستدلال من قبلهم على وجود الزمان وجهان الاول انا
نفرض حركة معينة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة
مثل الاولى في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا واتفقتا
معا فبالضرورة يقطعان المسافة معا وان توافقتا في الترك دون الاخذ
بان كان ابتداء الثانية متاخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة يقطع الثانية
اقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية
ابطأ فانها يقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة
بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطوء معين وبين اخذ السريعة الثانية
وتركها امكان اقل من الامكان الاول بتلك السرعة المعينة فههنا امر مقداري
اي قابل للزيادة والنقصان بالذات يقع فيه الحركة ويتفاوت بتفاوته ضرورة ان
قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان
فيكون موجودا لان ما كان قابلا للزيادة والنقصان يكون موجودا لامتناع كون العدم

الصرف

الصرف قابلا لهما بالضرورة وليس هو نفس السرعة اذ الحركتان قد تتساويان في السرعة
مع التفاوت في ذلك الامر المقداري وبالعكس ولا امتدادا للمسافة اذ الحركتان قد تتساويان
في مقدار المسافة مع تفاوت هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطوء وبالعكس
ولا امتداد المتحرك اذ قد يختلف امتداد المتحرك مع الاتحاد في الامكان كحركة الجسم
الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة يتساويان في السرعة وبالعكس الثاني من
الوجهين اللذين استدلوا بهما على وجود الزمان كون الاب مقدما على الابن ضروري
لا يشك فيه عاقل فان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر
الاب من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن الذي يعقبه الوجود كان مقدما عليه
كما انه اذا اعتبر من حيث انه وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك
التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين بخلاف
جوهر الاب ولان جوهر الاب قد يكون مع الابن كما صورناه ومقدمه على الابن
لا يوجد مع معيته له فيكون امرا زائدا عليه وليس ايضا عبارة عن مجرد عدم
الابن مع الاب لان الاب يعتبر مع عدم الابن الطاري عليه بعد وجوده ولا يقدم
للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متاخر عنه مع اتحاد العدمين
في كونهما نفس عدم الابن فالبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا ماخوذا
مع العدم وكما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا ماخوذا مع وجود الاب
بل هما امران زائدان على الامور المذكورة ولكونهما امرين اضافيين لا يقومان بذاتيهما
بل لا بد لكل منهما من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان
فان قلت لم لا يجوز ان يكون المحل الذي يقومان به ويعرضان له بالذات ما يقال له

في العرف انه متقدم ومتاخر كوجود الاب والابن مثلا قلت لان ما يعرض له
القبلية بالذات امتنع ان يكون بعد ومع لان ما يقتضيه ذات الشي يستحيل
انفكاكه عنه والاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة لا يمتنع فيها ذلك
فانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو لا يمتنع ان يوجد بعد الابن فظهر ان الاشياء
التي يقال لها في العرف انها متقدمة ليست معروضة بالذات للتقدم بل لا بد
من امر آخر يعرض له التقدم بالذات ويكون تقدم ساير الاشياء لكونها فيه
وهو الزمان فان قلت قوله ما يعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون بعد
ان اريد به ان ما يكون ذاته سببا لثبوت القبلية له امتنع ان يكون بعد فمسلم
ولكن من اين يلزم القبلية مثل ذلك المعروض الذي يكون ذاته سببا لعروض
القبلية له وان اريد به ان ما يكون معروضا حقيقة للقبلية من غير ان يكون تابعا
في قبليته لقبلية شي آخر امتنع ان يكون بعد فلا نم امتناع ان يكون بعد وما
ذكر من الدليل لا ينهض عليه اذ لا يلزم من كون الشي معروضا حقيقيا لوصف
ان يكون ذلك الوصف مقتضى ذاته حتى يمتنع الانفكاك قلت المراد الاول لقولك
من اين يلزم للقبلية مثل ذلك المعروض قلنا لان هذه القبلية ليست كقبلية الواحد
على الاثنين بل قبلية قبل لا يجامع فيها القبل مع البعد والقبلية التي كذلك لا يعرض
حقيقة الا الامتداد غير قار يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وباعتبار امتناع
اجتماع اجزائه لا يجامع القبل البعد وما ليس بامتداد كالحركة مثلا لا يعرض فيه
اجزاء الا بواسطة الامتداد فلا يكون معروضا اوليا ولها الا الامتداد القار
لا يمتنع اجتماع اجزائه فمعروضه الحقيقي ليس الا الامتداد الغير القار الذي اذا فرض

فيه

فيه اجزاء متقدم بعضها على بعض لذاته لا لامر آخر هو الزمان فان قلت لا نم ان
القبلية التي لا يجامع فيها القبل مع البعد لا يعرض حقيقة الا الامتداد غير قار لم لا
يجوز ان يكون امران مختلفان بالماهية يمتنع اجتماعهما لتنافيهما كوجود الحادث
وعدمه ويكون احدهما معروضا حقيقيا للقبلية والاخر للبعدية باعطاء الفاعل
اياهما تينك الصفتين قلت ليس معنى اعطاء الفاعل القبلية لعدم الحادث مثلا
الا انه لم يفعل الوجود اولا ثم فعله وذلك يقتضي ان يوجد شي اولم يقع
فيه الوجود بل وقع فيه العدم فكان اولا لوقوعه فيه فلا يكون معروضا
حقيقيا للقبلية هذا غاية توجيه ما قيل في وجود الزمان والجواب عن الاول
ان هذه الامكانات المذكورة امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وما ذكر من انها
قابلة للزيادة والنقصان ان اريد قبولها لها بحسب الخارج فهو ممنوع وان اريد
في الذهن او في الجملة فمسلم ولكن لا يلزم منه وجودها في الخارج وعن الثاني بان
القبلية والبعدية امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج فلا يلزم وجود معروضهما
بالذات في الخارج كيف والقبلية والبعدية اضافتان والمتضايفان لا يوجدان الا
معا ذهنا وخارجا فلو وجدتا يلزم وجود معروضيهما معا فيلزم اجتماع
اجزاء الزمان وهو باطل لكونه امرا غير قار وايضا هذا الامتداد الذي يعرض
لاجزائه القبلية والبعدية اذا امتنع اجتماع اجزائه في الوجود لم يكن موجودا
في الخارج لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع اجزائه فيه محال بديهة ثم
انه نقل عن ارسطاطاليس انه قال للمتحرك فيما بين المبدا والمنتهى حالة مخصوصة
معلومة لمقارنة الحس وهي صفة واحدة شخصية من مبدا المسافة الى منتهاها

يستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة وهذه تسمى الحركة بمعنى التوسط
وهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار اختلاف نسبتها الى تلك الحدود سيالة فهى
باستمرارها وسيلانها تفعل فى الخيال امرا ممتدا غير قار بمعنى انه يجزم العقل
بان ذلك الامر الممتد لو وجد فى الخارج وفرض فيه اجزاء امتنع ان يوجد اجزاؤه
معا بل كان بعضها متقدما وبعضها متاخرا وهذه تسمى الحركة بمعنى القطع
والاول موجود فى الخارج بديهة بخلاف الثانى ضرورة ان الامتداد الذى يمتنع
اجتماع اجزائه فى الوجود لا يكون موجودا فى الخارج وكما ان الحركة يقال لامرين
كذلك الزمان يقال لمعنيين احدهما امر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى
التوسط وثانيهما امر متصل مطابق للحركة بمعنى القطع وهو بهذا المعنى لا وجود له
فى الخارج اصلا بل هو امر مرتسم فى الخيال ونعلم ان ذلك الامر المرتسم فى الخيال بحيث
لو فرض وجوده فى الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا ونعلم بالضرورة
ان الامتداد الخيالى لا يكون كذلك الا اذا كان فى الخارج شىء مستمر غير مستقر يحصل
فى الخيال بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذا
الامتداد الخيالى ظاهرا فى بادى الراى ودالا على ذلك الامر الذى فيه نوع خفاء
اقيم مقامه وبحث عن احواله ولقائل ان يقول لا نم ان الامتداد الخيالى لا يكون كذلك
الا اذا كان فى الخارج شىء مستمر غير مستقر ولم لا يجوز ان يحصل ذلك الامر فى الخيال
ابتداء من غير ان يكون هناك امر بسيط سيال نعم قد يكون سيلان امر خارجى سببا
لحصول ذلك الامتداد فى الخيال كما فى القطرة النازلة والشعلة الجوالة لكن كون كل
امتداد خيالى كذلك حاصلا من الامر الموجود الخارجى مم ودعوى الضرورة غير مسموعة

ورز

26

وقد يجاب عمن استدل لهم الثانى على قدم العالم بانا وان سلمنا ان الزمان موجود ولكن
لا نم انه لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا قوله لان سبق عدمه على
وجوده سبق لا يجامع فيه السابق المسبوق وكل سبق كذلك فهو زمانى مم او لا يرى ان
اجزاء الزمان سابق بعضها على بعض سبقا يمتنع ان يجامع فيه السابق المسبوق مع انه
ليس سبقا زمانيا والا لكان للزمان زمان وقد يتفصون عن هذا الجواب بان اقسام السبق
منحصرة فى خمسة التقدم بالعلة وبالطبع وبالشرف وبالرتبة وبالزمان لان المتقدم
ان توقف عليه وجود المتاخر فان كان المتقدم مؤثرا فى المتأخر فبالعلية والا فبالطبع
وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال للمتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر
الى مبداء محدود فبالرتبة والا فبالزمان وليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالعلة
ولا بالطبع اذ لا توقف لوجوده على عدمه ولا بالشرف اذ لا كمال للعدم ولا بالرتبة اذ
ليس تقدمه بالنظر الى مبدأ محدود فهو بالزمان واما اجزاء الزمان فتقدم بعضها على
بعض تقدم زمانى لكن ليس بزمان زائد على ما هو متقدم ومتأخر لان التقدم و
التاخر من العوارض الذاتية الاولية للزمان فهما انما يعرضان لاجزاء الزمان بالذات
ولما عداها بواسطة وقوعها فيها فلا يلزم من كون تقدم بعض اجزاء الزمان على
بعض تقدما زمانيا ان يكون للزمان زمان آخر والمتكلمون يمنعون الحصر وما ذكر
بيانه فوجه ضبط لا حصر عقلى لكون القسم الاخير مرسلا اذ لا يلزم من عدم كون
السبق باعتبار التوقف والكمال والمبداء المحدود ان يكون بالزمان لجواز ان يكون
بوجه آخر ويكون تقدم عدم الزمان على وجوده منه واما اجزاء الزمان فقد ذكر
فى الجواب سندا للمنع فلا يضر درجه فى السبق الزمانى لان اندفاع السند لا يستلزم اندفاع المنع

هذا والتعويل على الجواب الاول فلسامل قال الامام حجة الاسلام الغزالي في تقرير
الاستدلال الثاني القائل بان الباري تعالى متقدم على العالم والعالم متاخر عنه ان اراد
انه متقدم عليه لا بالزمان بل بالذات او بالطبع او بالعلية فيلزم ان يكونا حادثين
او قديمين ويستحال ان يكون احدهما قديما والاخر حادثا لان المتقدم باى وجه كان
اذا لم يكن له تقدم زماني لا يكون حال تقدمه مفارقا في الوجود عن المتاخر فيكونان
قديمين او حادثين وان اراد انه متقدم عليه بالزمان فيلزم ان يكون قبل وجود
الزمان زمان كان العالم فيه معدوما وهو متناقض وجواب ما ذكره من التقرير
ان يقال المراد انه متقدم عليه بالذات لا بالزمان وانما يلزم كونهما حادثين او
قديمين لو كان عدم تقدمه عليه بالزمان لمقارنته له في الزمان وليس كذلك بل لعدم
الزمان فان قيل اذا لم يكونا قديمين او حادثين بل كان الباري تعالى قديما والعالم
حادثا يكون وجوده تعالى متقدما على وجود العالم تقدما لا يجامع فيه المتقدم المتاخر
وكل متقدم كذلك فهو زماني قلنا لا نم ذلك وانما يلزم فيما اذا كان وجود المتقدم
مقارنا للزمان او نختار انه تعالى متقدم عليه بالزمان لكن لا بزمان موجود محقق
حتى يلزم ما ذكره من التناقض بل بزمان مقدر موهوم فلا تناقض اصلا واجاب
عما ذكره من التقرير بان الزمان مخلوق وحادث وليس قبله زمان اصلا ومعنى تقدم
الباري تعالى على العالم هو انه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولا
عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود
ذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقديره
فلا التفات الى اغاليط الاوهام فان قيل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان

وجود

وجود ذات الباري تعالى وعدم العالم حاصلا ولا يصح ان يقال بهذا الاعتبار كان الله
تعالى ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله تعالى ولا عالم فدل على ان بينهما فرقا وان كان انما
يقال على ما مضى فتخصيص لفظ كان بمفهوم ثالث هو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي
بغيره هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان فبالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد
انقضى حتى انتهى الى وجود العالم قلنا المفهوم الاصلي من اللفظين وجود ذات وعدم
ذات والامر الثالث الذي به افتراق اللفظين نسبة لازمة بالقياس الينا بدليل
انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا صح منا
ان يقول كان الله تعالى ولا عالم سواء اردنا به العدم الاول او العدم الثاني وآية
ان هذه نسبة المستقبل بعينه بجواز ان يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي
وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبداء الا مع تقدير قبل له وذلك القبل الذي
لا ينفك الوهم عنه نظن انه شئ موجود هو الزمان وهو لعجز الوهم عن تقدير تناهي
الجسم من غير ان يكون وراءه بعد خلاء او ملاء وفيه نظر لان النسبة التي بها افتراق
اللفظين ليس الا المضي والاستقبال اذ لا يعقل هنا نسبة بها مفترق هذان اللفظان
سواهما وهما وصفان ذاتيان للزمان واتصاف غيره بهما بواسطته فيلزم
بالضرورة ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم فالسؤال
عائد بعينه فان قلت ذلك الزمان موهوم لا محقق فلا يلزم من تقدمه عليه
بزمان موهوم ما ذكره من المحذور قلت فح لا حاجة الى ما ذكره من التطويل وارتكاب
ما يعد مكابرة من ان قولنا كان الله تعالى ولا عالم لا يدل الا على وجود ذات وعدم ذات فلسامل
ثم قال رح صنيعة اخرى اى طريقة ثانية لهم لالتزام قدم الزمان وذكرها محصله

هو انه لو كان الزمان حادثا لامكن قبل خلق العالم وجود حركتين احديهما ينتهي
الى ابتداء خلق العالم بمائة دورة والاخرى ينتهي اليه بمائتي دورة مع كون الحركتين
متساويين في السرعة لانه لو امتنع وجود حركتين شانهما ما ذكرناه قبل خلق
العالم فاما لذاتهما واما لان الخالق عاجز عن خلقهما والاول لانهما كانتا ممكنتين
بعد خلق العالم فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وكذا الثاني
لانه تعالى قادر على خلقهما وقت خلق العالم فلزم انقلاب الباري من العجز الى القدرة
وكل منهما محال ولا يمكن ان يبتدى الحركتان معا لاستحالة ان يبتدى حركتان متساويتان
في السرعة والبطوء ثم تنتهيان الى وقت واحد مع كون اعداد دوراتهما متفاوتة
لاستلزامه ان يكون الزايد مثل الناقص فقد حصل قبل خلق العالم امتدادان
احدهما بحاله لا يمكن ان يحصل فيه الا مائة دورة والآخر بحيث يمكن ان يحصل
فيه مائتا دورة وهذان الامتدادان المتفاوتان بالزيادة والنقصان اللاحقة لهما
الا الزمان فيلزم ان يكون قبل وجود الزمان زمان وهو محال فتعين كون الزمان
قديما وهو مقدار الحركة وهي صفة قايمة بالجسم فيلزم قدم العالم ثم قال الاعتراض
عليه ان كل هذا من عمل الوهم واقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان
فانا نقول هل كان في قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما خلقه
بذراع فان قالوا لا فهو تعجيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلثة اذرع فكذلك
الى غير النهاية فنقول في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر
بذراعين لا يشغل ما يشغله الاكبر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية فيستدعي ذا كمية
وهو الجسم او الخلاء فوراء العالم خلاء او ملاء وكذلك نقول هل كان الله تعالى

قادرا

قادرا على ان يخلق كرة العالم اصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين
تفاوت فيما ينتفي من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين
اكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدارا والخلاء ليس بشيء
فكيف يكون مقدارا وجوابنا في تخييل الوهم بتقدير الامكانات الزمانية قبل وجود
العالم كجوابكم في تخييل الوهم بتقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق
فان قيل نحن لا نقول بان ما ليس بممكن فهو مقدور وكون العالم اكبر مما هو عليه
او اصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا قلنا هذا العذر باطل من ثلثة اوجه
احدها ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه
بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع
هو الجمع بين النفي والاثبات واليه يرجع المحالات كلها فهو تحكم فاسد الثاني انه اذا
كان العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اصغر منه ولا اكبر فوجوده على ما هو عليه
واجب لا ممكن والواجب مستغن عن العلة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي
الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم الثالث هو ان هذا الفاسد
لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله فنقول انه ان لم يكن وجود العالم قبل وجوده
ممكنا بل وافق الوجود للامكان من غير زيادة ولا نقصان فان قلتم وقد انتقل
القديم من القدرة الى العجز قلنا لا لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا
وامتناع حصول ما ليس ممكنا لا يدل على العجز وان قلتم انه كيف يكون ممتنعا
فصار ممكنا قلنا لم يستحل ان يكون ممتنعا في حال ممكنا في حال وان قلتم
الاحوال متساوية قيل لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا

واكبر منه او اصغر بمقدار ظفر ممتنعا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فهذا طريق
المقاومة والتحقيق في الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم
ان الله تعالى قادر قديم لا يمتنع عليه الفعل ابدا لو اراد وليس في هذا القدر ما يوجب
اثبات زمان ممتد الا ان يضيف اليه الوهم بتلبيسه شيئا آخر انتهى كلامه وفي
كل واحد من الوجوه الثلثة التي ابطل بها عدم امكان كون العالم اكبر مما هو عليه نظر
اما الاول فلانا لا نم ان مرجع المحالات كلها هو الجمع بين النفي والاثبات ولو سلم
فيمكن ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يزعمون ان هيولى الافلاك لا يقبل مقدارا
اصغر او اكبر مما هي عليه فلو كان العالم اصغر او اكبر مما هو عليه لكانت مادة الافلاك
قابلة وغير قابلة بمقدار هو اصغر و اكبر مما هي عليه الآن واما الثاني فلانه لا يلزم
من وجوب كون العالم على القدر الذي هو عليه وامتناع ان يكون اصغر او اكبر منه
ان يكون مستغنيا عن السبب الموجد فان مع وجوب مقدار المخصوص له وامتناع
ان يكون اصغر او اكبر مما هو عليه انه اذا وجد بايجاد الفاعل لا يقبل مادته الا
هذا المقدار المخصوص دون ما عداه مما هو اكبر او اصغر وهذا المقدار من لوازم
وجوده واين هذا من استلزام الاستغناء عن السبب الموجد واما الثالث فلان القول
بان العالم لم يكن قبل الوجود ممكنا بل وافق الوجود الامكان يستلزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي ولا نزاع في استحالته بخلاف بامكان
مقدار العالم دون ما هو ازيد منه او انقص فانه لا استحالة فيه لاحتمال ان لا يكون
المادة قابلة لغير ذلك المقدار كما ذكروه فلا يتم المقابلة لامتناع ظهور احدهما
دون الآخر لا يقال معنى قوله لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا ان الوجود المقيد

بالحصول

في الزمان صح

بالحصول في الزمان السابق غير ممكن وهو اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود المقيد بالحصول
في الزمان اللاحق ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم ولا من امتناع احد
المتغايرين امتناع المتغاير الآخر فجاز ان يمتنع وجوده المقيد بالحصول في الزمان
السابق ولا يمتنع وجوده مطلقا و في الزمان اللاحق وليس فيه انقلاب من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي بل الوجود المقيد بالحصول في الزمان السابق ممتنع دائما
والوجود في الجملة و في الزمان اللاحق ممكن دائما الا انا نقول لو جاز كون الشيء
الواحد ممكن الوجود في زمان ممتنع الوجود في زمان آخر بناء على ان الوجود
في زمان سابق اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في زمان لاحق بحسب
الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الاول امتناع ما هو اعم او امتناع الوجود
اللاحق لجاز استغناء الحوادث عن المحدث لجواز ان يمتنع وجودها في زمان
كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها
بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته
فالوجه الاكتفاء في الجواب بما ذكر من التحقيق من ان الامكانات المقدرة امور وهمية
لا وجود لها في الخارج فلا يلزم قدم الزمان بل المسلم ان الله تعالى قديم قادر لا يمتنع
عليه الفعل وهذا لا يقتضي وجود الزمان قبل وجود العالم لان معنى قدمه هو انه
لو فرضنا ازمنة لا نهاية لها كان الله تعالى موجودا معها باسرها لا انه موجود فيها
لان ذاته منزهة عن ان يكون زمانيه او مكانيه ولا يلزم من تقدير الشيء وفرضه وجوده
وتحققه ومما يؤيد ذلك هو انه لو اعتبر في ماهية القديم والحادث تحقق الزمان لزم
المعتبر فيها ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فان اشترط في قدمه ان يكون له زمان آخر

لزم ان يكون للزمان زمان وان لم يشترط فقد صار القديم معقولا من غير
اعتبار تحقق الزمان واذا عقل القديم فى موضع من غير اعتبار وجود الزمان
فليعقل مثله فى حق الله تعالى وفى سائر الماهيات القديمة وان كان حادثا مع انه
لا يشترط فى كونه حادثا وجود زمان آخر لامتناع ان يكون للزمان زمان آخر
فاذن تحقق حدوث حادث من غير اعتبار وجود زمان فليتصور مثله فى حق
العالم وفى جميع الامور الحادثة الوجه الثالث من وجوه استدلالهم على قدم العالم
هو ان العالم ممكن الوجود فى الازل والا لكان اما واجبا فى الازل فيلزم قدمه وهو المط
او ممتنعا فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى وهو بط بالضرورة
وكذا صحة تاثير البارى تعالى فى العالم ازلى والا لكان فى الازل اما واجبا او ممتنعا
والاول يستلزم المط والثانى الانقلاب وهو اى ما ذكر من ازلية امكان العالم و
ازلية صحة تاثير البارى تعالى يبطل دلايل القائلين بوجوب الحدوث ثم نقول لو كان العالم
حادثا لزم ترك الجود الذى هو افاضة الوجود عليه مدة لا يتناهى وذلك لا يليق بالجواد
المطلق واجيب بانا لا نم امتناع ترك الجود مدة لا يتناهى فان المبداء عندنا فاعل
مختار لا غاية لفعله ولا علة لصنعه فيجوز ان يفعل كيف شاء وفى اى وقت شاء ولما
الدليل على خلافه ولو سلم فاللازم مما ذكر ازلية الامكان وهو غير امكان الازلية
وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلى اى ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان
فيلزم ان يكون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف
وهو ثابت للعالم ولتاثير البارى تعالى وتقدس فيه ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان
الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم

ممكن

ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثانى لجواز ان يكون وجود الشئ فى الجملة ممكنا امكانا
امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا
ان يكون ذلك الشئ من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه
من الوجوه هذا هو المشهور فيما بين القوم ورد على هذا الجواب بعض الافاضل من
المتاخرين باقامة الدليل على ان ازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية وقال
امكان الشئ اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو فى ذاته مانعا عن قبول الوجود فى شئ من
اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته
من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه فى كل منها لا بدلا فقط
بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به فى كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر
فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما
امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافى الامكان الذاتى مثلا الحادث ممكن ازليته بالنظر
الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا اخذ الحادث مقيدا لحدوثه فذات الحادث من حيث هو
امكانه ازلى وازليته ايضا ممكنة واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود
اصلا لان الحدوث امر اعتبارى يستحيل وجوده فى الخارج فالمجموع من حيث هو مجموع ممتنع
لا ممكن فان قلت نحن ناخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء
ونقول انه ممتنع فى الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتى معتبر بالقياس
الى ذات الشئ من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت
حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجى لم يتصور هناك امكان ذاتى
هذا ما ذكره بعبارته واعترض عليه بان الاعراض السيالة كالحركة وما يشبهها لا شك

انها يمتنع اجتماع اجزائها فى الوجود والا لكانت قارة ولكل واحد من تلك الاجزاء امكان
مستمر ازلا والا لزم الانقلاب مع امتناع استمرارها ازلا والا لم يكن طبيعتها على
التقضى وعدم الاستقرار فثبت فيها ازلية الامكان بدون امكان الازلية فانتقض
الدليل بها اذا عرفت هذا فنريد ان نسمعك ما سنح لنا فى هذا المقام فنقول وبالله
التوفيق الموجود من الحركة والزمان وغيرهما من الاعراض السيالة ليس له هوية
اتصالية بل امر بسيط غير قابل للقسمة مستمر وغير مستقر ويحسب استمراره وعدم
استقراره يحصل فى الخيال امر ممتد تحكم العقل بانه لو وجد ذلك الامر الممتد فى الخارج
امتنع اجتماع اجزائه فى الوجود وهذا معنى كون تلك الاعراض غير قارة فليس للاعراض
السيالة الموجودة فى الخارج اجزاء للخارج ولا فرضا حتى ينتقض بها واما نفس
تلك الاعراض فانها مستمرة ويجوز استمرارها ازلا نظرا الى ذاتها وان استشكل هذا
هذا المعنى فى الصوت واستبعد ان يكون الصوت الواحد المستمر بسيطا غير منقسم فاعلم
ان السبب للقول بكون الحركة امرا بسيطا غير منقسم هو انه لو انقسم امتنع اجتماع
اجزائه فى الوجود والا لكان قارا وما يمتنع اجتماع اجزائه فى الوجود لا يكون موجودا
بالضرورة فيلزم ان لا يكون الحركة موجودة فى الخارج وهو باطل بالضرورة
وهذا البرهان جار فى الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فيلزم القول بكونها امرا
بسيطا غير منقسم ومستمرا لانه لما كان معلولا لتموج الهواء الذى هو حركة
مخصوصة حاصلة من قرع او قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها
ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه
واذا ادى تموجه الى تموج هواء آخر يجاوره حصل صوت آخر وهلم جرا

الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل فى التموج الثانى هو الصوت الحاصل فى التموج
الاول والا لزم انتقال العرض وهو مستحيل وكان الاستبعاد انما نشأ من توهم
كون الصوت الواحد عبارة عن الاصوات القائمة بالاهوية المتجاورة الى ان ينقطع
وليس كذلك فانها اصوات متعددة بتعدد محالها وكذلك الصوت المعروض للحروف
المتعددة فانه فى الحقيقة اصوات متعددة كل منها مستمر زمانا وحاصلة
من تموجات متعددة تحصل من آلات معدة فى الحلق بتموج الهواء فيتصل بعض تلك
الاصوات بالبعض حتى يظن كذلك صوتا واحدا فان قيل الحروف الآنية التى يعرض
للاصوات عند انقطاعها كعروض الآن للزمان والنقطة للخط لا شك انها
موجودة لكونها مسموعة وممكنة ازلا والا لزم الانقلاب مع انها لا يمكن وجودها
الا فى الآن ولا يتصور استمرارها زمانا فضلا عن استمرارها فى الازمنة الغير
المتناهية فما ذكرتم منقوض بها قلنا له ان يمنع كون امتناع وجودها فى الزمان
بحسب ذاته ويقول لم لا يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر خارج من ذاته
وتمام النقض بها يتوقف على اثبات امتناع وجودها على الاستمرار نظرا الى ذاته
فليتامل لكن بقى فى كلام ذلك الفاضل اشكال وهو ان امكان الشئ ليس معناه جواز اتصافه
بجميع انحاء الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود ما فى الجملة فيكفى فى امكان الشئ جواز
اتصافه بالوجود الواقع فى زمان متناه فاللازم من كون امكان الشئ مستمرا ازلا هو ان يكون
ذلك الشئ فى ذاته مانعا فى شئ من اجزاء الازل عن قبول الوجود الواقع فى زمان متناه فيكون
عدم المنع عن قبول الوجود الواقع فى زمان متناه مستمرا فى جميع تلك الاجزاء ولا نم
انه يلزم من ذلك ان لا يكون مانعا عن قبول الوجود المستمر الواقع فى جميع اجزاء الازل

فان هذا اللزوم ليس بضروري ولا قام عليه برهان بل اللازم هو جواز الاتصاف
بالوجود في كل جزء بدلا ولا يلزم منه جواز الاتصاف في جميع الاجزاء معا وتحصيل
ما ذكره الامام الغزالي في تقرير هذا الجواب الوجه هو ان امكان وجود العالم
ازلي والا لزم الانقلاب فاذا كان الامكان ازليا فالممكن على وفق الامكان لم يزل
يعني اذا كان الامكان ازليا كان الممكن ايضا ازليا ولم يبين هذه الملازمة مع انها غير
ظاهرة في نفسها وبينها بعضهم بانه لو لم يكن ازليا بل كان حادثا استحال ان يكون
ازليا لاستحالة كون الحادث ازليا فلا يكون امكانه ازليا وقد ثبت انه ازلي وخلله
ظاهر فان المستحيل كونه ازليا على تقدير حدوثه هو ذات العالم من حيث انه مقيد بقيد
حدوثه لا ذاته من حيث هو واللازم من كون امكانه ازليا على تقدير تسليمه هو ان
يصح كون ذات العالم من حيث هو ازليا وهو لا ينافي استحالة ازليته من حيث هو حادث
ثم انه رح لم يزد في الجواب على ان قال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من
وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا اخذ موجودا ابدا لم يكن الواقع على وفق الامكان
فليتامل توجيهه وقد يجاب بان قولنا في كل العالم كقولهم في الحادث المعين
فان حكمتم في الحادث المعين انه كان ممتنعا في الازل ثم انقلب ممكنا فيما لا يزال
فنحن نقول في كل العالم كذلك وان حكمتم انه كان ممكنا في الازل مع انه لم يجب
في الازل فكذا ههنا وهذا الجواب لا يتم ما ذكرنا من التقرير لان الممكنات عندهم
قسمان قسم يكفي امكانه الذاتي في فيضان الوجود عليه من المبداء من غير احتياج
الى الامكان الاستعدادي وقسم يحتاج الى استعداد المادة لحصوله فيها او معها قالوا
والقسم الاول متهيئ للوجود ازلا لا نقصان في تهيئوه والمبداء تام في فاعليته

فلو لم نفض عليه من المبداء وجوده لزم ترك الجود واما القسم الثاني فهو في
الازل غير متهيئ لقبول الوجود من المبداء بل يتوقف على استعداد المادة فعدم
ايجادها في الازل لا ينافي الجود لان الجود افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا للعوض
ولا الغرض وقبل تمام استعداد المادة لوجود الحوادث لا يكون ايجادها افادة ما ينبغي
لمن ينبغي حتى يكون ترك الايجاد ترك الجود الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم
العالم هو ان كل حادث مسبوق بالمادة فلو لم يكن المادة قديمة لكان كل مادة مسبوقة
باخرى لا الى نهاية ولزم التسلسل في المواد المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك باطل
بالبرهان او بالاتفاق قالوا فثبت بهذا القدر لنا قديما سوى الله تعالى وصفاته
وان شئنا اثبات قدم الاجسام قلنا المادة الاولى القديمة التي هي المسماة بالهيولى
لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية فيكونان ايضا قديمين فيلزم قدم الجسم
لان الجسم عبارة عما تركب من هذه الثلثة واذا كان جميع الاجزاء المادية الصورية
للشيء قديما كان ذلك الشيء قديما بالضرورة وهذا الاستدلال موقوف على اثبات
الهيولى والصورة وان الهيولى لا تخلو عن الصورة وان كل حادث مسبوق بالمادة
فلنذكر ما عولوا عليه في اثبات هذه المقدمة من الادلة وما يتوجه عليها من الايراد
والابطال ليظهر بطلان دليلهم اما الهيولى فزبدة ما احتجوا به على وجودها
هو انهم قالوا الجسم البسيط لا يتركب من اجسام مختلفة الطباع كالماء مثلا لا يتركب
من اجزاء لا يتجزى وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة او في جهتين فقط
لامتناع وجودها في الخارج فهو متصل في حد ذاته فلو كان قائما بذاته وكان حقيقة
الجسم عبارة عنه لكان تفريق الجسم الى قسمين اعداما له بالكلية وايجادا لجسمين الاخرين

عن كتم العدم وذلك لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا طرء عليه الانفصال وحصل هناك
جسمان لا يكون ذلك المتصل الوحداني بلا مفصل باقيا بذاته ضرورة ولم يكن هذان
القسمان موجودين فيه بالعقل والا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلا في حد ذاته
فقد عدم ذلك المتصل الواحد بالكلية ووجد متصلان آخران من كتم العدم وهو باطل
بالضرورة فتعين ان هناك شيئا آخر مشتركا بين المتصل الاول وبين هذين
المتصلين باقيا بعينه في الحالين لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية فيكون هو مع
المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا متعددا فلا يكون ذلك الشيء
في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك تابع لذلك
الجوهر المتصل في حد ذاته فيكون واحدا بوحدانه ومتعددا بتعدده متصلا
مع اتصاله منفصلا مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض واذا كان ذلك الشيء مع المتصل
الواحد متصلا واحدا ومع المتصل المتعدد متصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد
مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال
وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا لامتناع كون العرض محلا للجوهر المتصل
في ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل سمي صورة جسمية والجسم المطلق
مركب منهما والجواب عنه بعد تسليم بطلان الجزء الذي لا يتجزى ان انتفاء الجزء الذي
لا يتجزى وما في حكمه لا يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطا كالماء متصلا
في نفسه بل اللازم احد الامرين اما كونه متصلا في نفسه كما هو عند الحق فيكون جسما
مفردا غير ملتئم من اجسام واما كونه منتهيا في تركبه الى الاجسام المفردة فلم لا يجوز ان يكون
الجسم الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للقسمة الوهمية دون الخارجية فلا يستلزم

وجود

وجود الهيولى لا يقال القسمة الوهمية في كل جزء من الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي
تحدث اثنينية بكون الطباع كل منها موافقا لطباع الآخر وطباع ساير الاجزاء المنفصلة
بالفعل لان الكلام في الجسم البسيط فيكون مشاركة اياها في الامتناع عن قبول الانفصال
الخارجي او في جواز قبوله لان ذلك حكم الامور المتحدة بالماهية والاول باطل قطعا فتعين
الثاني وكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابلة للقسمة الفكية وبه تحصيل المط الذي هو
اثبات الهيولى لانا نقول لا نم موافق الاجزاء في الماهية لجواز ان يكون متخالفة في الماهية
بحيث لا يوجد فيها جزءان متوافقان في الماهية ولاستبعاد تركب الماء المتشابه الاجزاء
في الحس من اجزاء متخالفة الحقيقة باسرها مما لا يجوز في امثال هذه المقامات ثم لو سلمنا ان انتفاء
الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطا كالماء مثلا
متصلا واحدا فلا نم ان ذلك الامر الممتد اذا كان قائما بذاته يلزم ان يكون تفريق الجسم
اعداما له بالكلية وايجاد الجسمين الآخرين من كتم العدم قوله لان الجسم المتصل في حد
ذاته اذا طرء عليه الانفصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل الوحداني
بلا مفصل باقيا بذاته ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه بالفعل ان اريد به ان
المتصل الوحداني غير باق مع صفة الوحدة والاتصال وان القسمين لم يكونا
حاصلين مع صفة التعدد والانقسام فمسلم ولا يجدي نفعا وان اريد ان الذات المعروضة
للاتصال اولا لم يبق حال الانفصال والذات المعروضة للانفصال لم يكن حاصلا
فمم ودعوى الضرورة فيما خالف فيه جم غفير من العقلاء غير مسموعة بل هو من قبيل
اشتباه العارض بالمعروض ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون التفريق اعداما
للجسم الواحد وايجاد الجسمين الآخرين من كتم العدم كما ذهب اليه عظيمهم افلاطون

ودعوى الضرورة مم واما ان الهيولى لا تخ عن الصورة فالحجة التي اعتمد عليها الشيخ
ابو علي هو انه لو وجدت الهيولى بدون الصورة لكانت حال كونها مجردة عن الصورة
اما ذات وضع اى مشار اليها بالاشارة الحسية او لا فان كان الاول يلزم ان
يكون الهيولى جسما اى صورة جسميه لانها الجسم في بادى الرأى لامتناع الجوهر
الفرد وما في حكمه وان كان الثاني ولا شك انها قابلة للصورة الجسميه اذ الكلام
في هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسميه فاما ان يحصل في جميع
الاحياز او لا يحصل في شيء منها او يحصل في بعض دون بعض والاولان باطلان
لان الهيولى المنضمة الى الجسميه الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن
ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر وكذا الاخير ايضا باطل لان
الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسميه
فانها يقتضي حيزا مطلقا لا معينا فحصولها في بعض الاحياز دون بعض تخصيص
بلا مخصص لا يقال يجوز ان يكون هناك صورة نوعية حل في الهيولى مع حلول
الصورة الجسميه فيها فتخصيصها بحيز معين لانا نقول الكلام في المواضع الجزئية
كمواضع اجزاء الارض فان كل جزء منها انما هو في موضع جزئي والصورة النوعيه
وان عينت موضعا كليا الا ان نسبتها الى جميع اجزاء ذلك الموضع الكلي على السوية فحصولها
في بعض دون بعض تخصيص بلا مخصص والجواب انا نختار انها غير مشار اليها
بالاشارة الحسية قوله فاذا حصل فيها الصورة فاما ان يحصل في جميع الاحياز
او يحصل في البعض دون البعض قلنا نختار الاول ولا نم لزوم كون الجسم الواحد
في زمان واحد في مكانين او اكثر لجواز ان يكون الهيولى الخالية عن جميع الصور هيولى

جميع

جميع الاجسام وليس حصول الجسميه الممتده في الاقطار احياز متعدده حتى يقال
ان حصولها في بعضها دون بعض تخصيص بلا مخصص بل حصول الاحياز
مع حصول الابعاد فيجوز ان يحصل جميع الابعاد لهيولاتها معا فيحصل جميع
الاجسام في جميع الاحياز وتخصيص الانواع لاحيازها المعينة بسبب صورة نوعيه
لحقها مع الصورة الجسميه وخصصتها باحيازها المعينه قوله الكلام في المواضع
الجزئيه لا يفيد شيئا لانه ان اراد ان المطالب تخصيص كل واحد من الاجزاء المفروضة للعنصر
الكلي بواحد واحد من اجزاء الحيز الكلي قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة حتى
تكون لها حيز ويطلب لاختصاصها باحيازها مخصص وان اراد ان المقصود امر
تخصيص الاجزاء الحاصله بالفعل لاحيازها فذلك تخصيص الدليل بهيولى اجزاء
العناصر الكليه فاللازم من الدليل ح ان لا يجوز خلو هيولى اجزاء العناصر عن الصورة
الجسميه والمدعى هو امتناع الخلو مطلقا ويمكن دفعه ايضا بانه يجوز ان يقارن
للهيولى صورة اخرى تخصصها باحد المواضع الجزئيه او يتصف الهيولى في حال
تجردها باوصاف متعاقبة احدها يخصصها باحد المواضع الجزئيه بعد حصول الصورة
فيها فان قيل الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بموضع معين وحصلت
فيه فهي غير مجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع المواضع واحدة قلنا
نختار الشق الثاني ونمنع كون نسبتها مع تلك الاوصاف الى جميع المواضع واحدة لم لا يجوز
ان يقال تلك الصفات لا تخصص الهيولى بوضع ولا تحصلها في موضع بل تعدها الوضع
معين وحصول في موضع معين حتى اذا انتهى السلسلة الى الصفة الاخيرة تم
استعدادها للحصول في موضع معين مع حصول الصورة الجسميه فيها هذا كله

اذا جرينا معهم على قانونهم من نفي الفاعل المختار واما على اصلنا فلا حاجة الى ما ذكر
بل نقول ح الجسمية اذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين بارادة الفاعل المختار الذي
اوجد الجسمية فيها باختياره واما ان كل حادث فهو مسبوق بالمادة فلهم في ذلك طريقان
الاول انهم قالوا كل حادث فهو قبل وجوده ممكن والا لزم الانقلاب وليس الامكان شيئا معقولا
بنفسه لكونه وجوده لا في موضوع بل هو امر اضافي لكونه للشيء بالقياس الى وجوده والامور
الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فلا بد لامكان الحادث قبل وجوده
ذلك الحادث من محل يقوم به وليس ذلك المحل نفس ذلك الحادث اذ لا يتصور كونه محلا
للشيء قبل وجوده ولا امرا لا تعلق له بالحادث اصلا اذ ما لا تعلق له به اصلا لا يصلح كونه
محلا لامكانه ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود كالفاعل
مثلا لان صفة الشيء لا يقوم بما يباينه فتعين ان يكون ذلك المحل امرا متصلا اتصالا
تاما حتى يصح قيام امكانه به وهو المادة والجواب عنه ان يقال قولكم كل حادث فهو
قبل وجوده ممكن ان اريد به انه قبل وجوده في الخارج وفي الذهن متصف بالامكان
نمنع قولكم والا لزم الانقلاب قلنا ممنوع وانما يلزم الانقلاب ان لو كان المحل ثابتا في الجملة ولم يتصف
بالامكان فح يلزم اتصافه بالوجوب والامتناع لضرورة الحصر واما اذا لم يكن ثابتا
لا في الذهن ولا في الخارج فلا يلزم من عدم اتصافه بالامكان اتصافه اما بالوجوب
او الامتناع لان ثبوت الوصف للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه فاذا لم يكن الموصوف
ثابتا بوجه من الوجوه يصح سلب كل واحد من الثلثة عنه والانحصار فيها انما هو
الى ما هو ثابت في الجملة وان اريد به انه عند وجوده في الذهن وقبل وجوده في الخارج
ممكن قلنا مسلم ولكن ح امكانه قائم بذلك الموجود في الذهن فان الامكان من الاعتبارات

العقلية

العقلية التي لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل فجاز قيامها بما هو موجود في الذهن
لا يقال اذا لم يكن الحادث قبل وجوده في الذهن وفي الخارج ممكنا لم يكن الامكان لازما لماهيته
لانا نقول معنى لزوم الامكان لازما لماهية الممكن هو انه كلما تحقق الملزوم في الذهن او في الخارج
كان اللازم ثابتا له مع امتناع ان لا يكون ثابتا له لا انه يكون ثابتا له سواء كان الملزوم
متحققا او لا فانه بط عند ضرورة العقل ولا يقال الامكان عبارة عن عدم اقتضاء الوجود
والعدم وهو امر سلبي فقولنا الحادث ممكن موجبة سالبة المحمول ولا اعتبار لعدم حرف السلب
في اللفظ والموجبة السالبة المحمول تساوي السالبة في عدم اقتضاء ثبوت المحمول للموضوع
فلو لم يكن الحادث قبل ثبوته في الخارج والذهن ممكنا لم يكن عدم امكانه لعدم ثبوته
في الخارج او الذهن لان عدم ثبوته في شيء منهما لا يقتضي انتفاء هذا المعنى السلبي
عنه في نفس الامر كما عرفت بل لانتفاء هذا المعنى السلبي عنه في نفس الامر فيلزم انتفاؤه
ايضا حال وجوده وهو بط لانا نقول لو كان الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من المعنى
السلبي لكان الممتنع حال عدم ثبوته في الذهن ممكنا لاتصافه ح بهذا السلب
اذ عند انتفائه عن الذهن لا يوصف باقتضاء العدم لانه وصف ثبوتي مقتضي ثبوت
الموصوف في الجملة فيكون متصفا بعدم اقتضاء العدم ولا خفاء في اتصافه بعدم
اقتضاء الوجود ايضا فيكون متصفا بعدم اقتضائهما فيلزم ان يكون ممكنا
فاذن الامكان ليس هذا المعنى السلبي بل هو قابلية الوجود والعدم نظرا الى ذاته
ويكون هذا السلب لازما لهذا المعنى الوجودي يعبر عنه هذا ثم ان الشيخ اورد
في الشفاء بتفصيله يتوهم انه يندفع به ما ذكرنا من الجواب وهو ان الامكان بالقياس
الى الوجود والوجود على ضربين وجود بالذات كوجود الجسم في نفسه ووجود

بالعرض كوجود الجسم ابيض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون
للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال
الجسم يمكن ان يوجد ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة
يمكن ان يوجد لها الصورة وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها
وهو محلها اذ لا بد ان يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر واما الامكانات
بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده في نفسه فلا يخلو اما
ان يوجد ذلك الشيء في موضوع او مادة او مع مادة كالبياض والصورة والنفس
ولا شك ان هذه الامكانات ايضا محتاجة الى موضوع يكون حامل امكان وجود
ذلك الشيء لان الممكن بهذه الامكانات كان قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه لا يوجد
الا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فلما امكن قبل حدوثه ان
يوجد امكن قبل حدوثه ان يوجد قايما بغيره او مع غيره فلا يتصور امكان
وجوده قائما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوما
لاستحال قيامه به او معه فذلك الغير الموجود مع امكان وجوده بالعرض
يكون حامل ذلك الامكان واما ان لا يكون ذلك الشيء موجودا في موضوع او مع مادة
بل يكون قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء
لا يجوز ان يكون حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة
لاستحالة الانقلاب وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ
لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون امكانه جوهرا قايما بنفسه وذلك معلوم
البطلان لان الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف

ولما

ولما تبين ان مثل ذلك الشيء لا يكون حادثا فهو ان كان موجودا كان دايم الذات
وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود ولا يخفى عليك انه اطناب بلا فائدة فيه
ورجوع بالاخرة الى ما لا يكون موجودا في موضوع او مادة او مع مادة لا يجوز
ان يكون حادثا لكونه ممكنا قبل وجوده وامتناع قيام امكانه بنفسه وبذلك الحادث
قبل وجوده وقد عرفت بطلانه وان الامكان امر اعتباري لا يستدعي محلا موجودا
في الخارج وايضا للقائل ان يقول قوله وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع
موجود معها ممنوع قوله اذ لا بد ان يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا اخر غير مسلم
ولم لا يكفي امكان الشيء في امكان ان يكون شيئا آخر فاي حاجة في ذلك الى وجوده
وما ذكره الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي من ان الامكان وان كان امرا عقليا
لكنه متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود ذلك
الشيء في الخارج وهو موضوعه فيرد عليه ان الامكان المتعلق بالشيء الخارجي
هو امكان وجود شيء في آخر او مع آخر واما امكان وجود الشيء في نفسه
فهو لا يتعلق بالشيء الخارجي فجاز ان يكون الحادث شيئا لا يتعلق بآخر لا بالحلول
فيه ولا بجعله آلة لاستكمال صفته فلا يثبت كونه مسبوقا بالمادة وان تشبث
بما نقل عن الشيخ من ان ما لا تعلق له بشيء من الموضوع والمادة لا يكون حادثا
فقد عرفت حاله وايضا معنى تعلق الامكان بالشيء الخارجي هو تعلق امكان
وجود شيء في آخر او مع آخر بذلك الآخر ولا خفاء في ان هذا التعلق لا يستلزم
وجود ذلك الآخر بل يكفيه امكان وجوده وليتامل الطريق الثاني قالوا الممكن
ان كان امكانه الذاتي كافيا في فيضان وجوده عن واجب الوجود لذاته وحده

كامكان العقل الاول او مع شرط قديم كامكان العقل الثاني مثلا دام بدوام
سببه لان المبداء عام الفيض لا قصور في فاعليته ولا بخل هناك وقد فرضنا
ان امكانه الذاتي كاف في فيضان الوجود منه او منه مع ما يلزمه فلو اختص
وجوده بحين دون حين لزم تخلف المعلول عن علته التامه وان لم يكن كافيا
توقف فيضان الوجود عليه من المبداء القديم على شرايط حادثة حتى تستعد
الماهيه لقبول الوجود من واجب الوجود فكان لمثل هذا الممكن امكانان احدهما
الامكان الذاتي اللازم لماهيته والثاني الاستعداد التام الذي يحصل له عند
وجود الشرايط وارتفاع الموانع وتلك الشرايط الحادثة لا بد ان يكون كل منها
مسبوقا بآخر سبقا زمانيا لا الى نهايه اذ لو لم يكن كذلك بل انتهت الى حادث
لا يكون مسبوقا بحادث اخر سبقا زمانيا فلا يخلو من ان يكون العله التامه لذلك
الحادث قديمه او حادثه وعلى الاول يلزم انقلاب الحادث قديما وعلى الثاني
يكون اللامسبوق بحادث مسبوقا به هف ويحصل بحسب تلك الحوادث
حالات مقربه لذلك الممكن من الوجود متفاوته بالقرب والبعد وهي
الاستعدادات وهذه الاستعدادات المتفاوته بالقرب والبعد لا تكون معدومة
لامتناع التفاوت بالقرب والبعد في المعدوم فهي موجوده ولا يجوز ان تكون
قايمه بذلك الممكن لانه لم يوجد بعد بل يكون قايمه بموجود آخر وذلك الموجود
اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث بان يوجد فيه او معه اولا والثاني
ضروري البطلان فتعين الاول وهو المعني بالمادة فان قلت لم لا يجوز
ان يكون تلك الحوادث المقربه بذلك الممكن الى الوجود امورا قايمه بانفسها

لا تعلق

لا تعلق لها بالمحل اصلا ويكون اختصاصها بحادث دون حادث بسبب
خصوصيات تلك الحوادث المتعاقبه الى حد معين من حدود تلك السلسلة قلت
لانه لا يتصور قرب المعدوم من الوجود على مراتب مختلفه غير متناهيه حال كونه
معدوما الا اذا كان هناك امر يتعلق وجوده به اما ان يوجد فيه او معه و
تتوارد عليه حالات غير متناهيه مهيئة لوجوده وهي المسماة بالاستعدادات
لان القرب بالحقيقة صفه لذلك المحل فان المحل هو الذي تقرب من وجود الحال
فيه على تلك المراتب هذا غاية ما قيل في هذا المقام والجواب ان ما ذكر بناء على نفي
القادر المختار والقول بان المبداء موجب عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات
فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وهو ممنوع
بل المبداء مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته على انا لا نسلم انه يحصل بحسب تلك
الشروط الحادثة حالات موجوده مقربه لذلك الممكن من الوجود بل الحاصل
قرب ذلك المعدوم الممكن من الوجود ولا نسلم انه موجود في الخارج حتى
يحتاج الى محل موجود بل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ويتصف به
ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن واما اذا لم يوجد في
الذهن ايضا فلا موصوف ولا اتصاف وكون القرب متفاوتا لا يدل على
ثبوته في الخارج وكم من معدومات خارجيه متصف بالتفاوت ولا نسلم ايضا انه
لا يتصور قرب المعدوم من الوجود على مراتب مختلفه حال كونه معدوما
الا اذا كان هناك امر يتعلق وجوده به بل المحتاج الى المحل هو قرب المعدوم
المتعلق بالمحل واما ما لا تعلق له بالمحل اصلا فهو حال كونه معدوما في الخارج

وفي الذهن لا يتصف بالقرب الى الوجود لان ما لا ثبوت له بوجه امتنع اتصافه
بوصف ثبوتي حقيقيا كان او اعتباريا واما حال وجوده في الذهن فقوته
قايم به من غير تعلق بالمحل اصلا اذ ليس موجودا في الخارج حتى يحتاج الى المحل
موجود فيه كما عرفت اذا عرفت هذا فلنرجع الى ما كنا فيه وهو الجواب عن
مستدلالهم الرابع على قدم العالم فنقول اولا لا نم ان كل حادث مسبوق بالمادة
وما ذكروا من الطريق على ثبوته فقد عرفت فساده ولا نم ايضا وجود الهيولى
وما ذكروا من الدليل عليه فقد عرفت انه غير تام ولو سلم انها لا تخلو عن الصورة
حتى يثبت قدم الجسم وما ذكروا من الدليل عليه فقد عرفت ضعفه **الفصل
الثالث** في ابطال قولهم في ابدية العالم والادلة الاربعة التي ذكرت في الازلية
جارية ههنا ايضا بادنى تغيير وتصرف فيها وكذا الاجوبة ومعتمدهم
في هذه المسئلة ايضا تلك الشبه تقرير الاول ان جميع ما لا بد منه للباري تعالى
في ايجاد العالم حاصل في الازل كما مر تقريره فلو عدم العالم لكان
اما مع بقاء الذات على ما كان عليه في الازل فيلزم تخلف المعلول
عن العلة وهو ظ الاستحالة او بدون بقائه على ما كان عليه في
الازل فيلزم تغيره وهو ايضا مستحيل وجوابه ان ما ذكر
انما هو على تقدير كون المبداء موجبا واما اذا كان مختارا
فيجوز ان يقال ان من جملة ما لا بد في ايجاد العالم تعلق ارادته
في الازل لوجوده في الوقت المعين وبعد انقضاء ذلك الوقت لا تبقى
علته التامة فينعدم العالم ولا يلزم تغير الواجب لان تغير الوقت الذي

هو

هو امر وهي لا يوجب تغيرا او يقال ان من جملة ما لا بد في ايجاد العالم هو
تعلق ارادته فيما لا يزال بايجاده اما بان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان الفاعل
ما لاختيار اذا اوجد شيئا باختياره لا يحتاج في تعلق ارادته الى امر غير ذاته مرجح
لذلك التعلق كما مر تقريره واما بان يلتزم التسلسل في التعلقات ويمنع
بطلانه اما لانها امور اعتبارية او لانها يجوز ان يكون متعاقبة ثم ينقطع
ذلك التعلق فينعدم العالم لزوال علته التامة ولا يلزم من تغير التعلق تغير
في ذاته لانه من الاضافات الغير اللازمة كمعيته مع الحادث المعين وتقرير
الثاني انه لو عدم الزمان بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده بعدية
يمتنع ان يجامع معها البعد القبل والبعدية التي كذلك لا يكون الا بالزمان
فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان لا يجوز
ان ينعدم بعد وجوده وهو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا لا ينعدم بعد
وجودها فيكون محلها اعني الجسم ايضا لا ينعدم وهو المط وجوابه
ظاهر بما قدمناه وتقرير الثالث ان العالم ممكن الوجود ابدا والا
لزم الانقلاب فلو لم يكن ابديا لزم ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه
مع استحقاقه له وذلك لا يليق بالجواد المطلق وجوابه ما قدمناه من منع
امتناع ترك الجود وتقرير الرابع ان كل ما عدم بعد الوجود فهو ممكن
بعد وجوده لاستحالة الانقلاب ولا يجوز قيام امكانه لا بنفسه لانه امر
اضافي ولا بد لذلك المعدوم لامتناع قيام الموجود بالمعدوم ولا بما لا تعلق له
بذلك الممكن ولا بما يتعلق به اذا كان منفصلا عنه مباينا له في الوجود

فتعين قيامه بما يتصل به اتصالا تاما فهو المادة وهي مستلزمة للصورة
والمركب منهما جسم فيلزم وجود العالم حين ما فرض معدوما هف
وجوابه ان الامكان امر اعتباري لا يستدعي محلا موجودا في الخارج وعقيقة
ما قدمناه فليتذكر ونقل عنهم في هذه المسئلة دليلان احدهما ما نسب
الى جالينوس وهو انه قال لو كان الشمس يقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول
على طول الزمان ولو كان يلحقها ذبول لظهر فيها في مدة الارصاد المتوالية
التي بينها دهور طويلة فلو كانت الشمس يقبل الانعدام لظهر فيها ذبول
في هذه الارصاد المتوالية التي بينها مدد طويلة والتالي بط فالمقدم مثله
اما بطلان التالي فلان الارصاد الدالة على مقدارها منذ الآف سنين
لم يدل الا على هذا المقدار وجوابه ان نمنع الشرطية القائلة بانه لو كانت
يقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول ولم لا يجوز ان ينعدم بعض الاشياء
من غير ذبول ولو سلم فلا نم الشرطية الثانية القائلة بانه لو لحقها ذبول
لظهر فيها في مدة الارصاد فان كل ما يلحقها ذبول لا يلزم ان يلحقها في
جميع الاوقات لجواز ان يلحقها عند اشرافها على الانعدام والفساد واما
قبل ذلك فيبقى على مقدارها الاول ولو سلم لحوقها في جميع الاوقات فلم لا يجوز
ان يكون الذبول في القلة بحيث لا يدرك في المدة الطويلة لان مقدارها
لم يعرف الا بالتقريب فلا يدرك تفاوت ما نقص بالذبول لقلته الثاني
والظاهر انه شبهة كلامية لا فلسفية لانهم قالوا كل قائم بنفسه يكون وجوده
لا في محل لا ينعدم بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا لان كل ما ينعدم

بعد الوجود فلا بد ان يكون له سبب مقدم لان اختصاص عدمه بذلك الوقت
المقدر دون ما قبله او بعده لو وقع لا لمؤثر لكان الممكن واقعا لا لمؤثر وهو
ضروري الاستحالة وذلك السبب لا يجوز ان يكون نفسه لان ذاته لو كانت
مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث
هي لا يمكن مفارقته ولا طرو ضده كما ذهب اليه المعتزلة من ان الفناء ضد
للعالم يخلقه تعالى لا في محل فينعدم العالم دفعة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه
لان الفناء ليس امرا من شانه الوجود حتى يقدر خلقه ولو سلم فلم ينعدم بنفسه
من غير عدم ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء لاقتضاء ذاته عدمه وايضا لو خلق
في ذات العالم بان يحل فيه كان يجتمع معه و في لحظه فلا يكون ضدا له فلا يفنيه
ولو خلق لا في ذات العالم ولا في محل عمن ابن يضاد وجوده وجود العالم
وايضا التضاد حاصل من الجانبين وكل واحد منهما قابل للعدم فليس
انتفاؤه بذلك الضد اولى من انتفاء ذلك الضد به ولا زوال شرطه
لانا ننقل الكلام الى ذلك الشرط الزايل فيكون زواله ايضا بزوال
شرطه وهلم جرا فيلزم وجود امر غير متناهية بعضها شرط لبعض
لا يقال هذا لا يدفع ما ذهب اليه الاشاعرة من ان الاعراض لا يبقى زمانين
ومن جملتها ما هو شرط بقاء الجواهر لا وجودها فاذا لم يخلق الله تعالى
ذلك العرض بعد فنائه بنفسه ينعدم الاجسام ايضا لان المشاهد
شاهد ببقاء الاعراض فانكار بقائها قدح في الضروريات فلا حاجة
الى دليل لدفعه ولا ارادة القديم المختار لانه اذا لم يكن مريدا لعدمه

ثم صار مريدا فقد تغير ولزم ان لا يكون المبداء القديم وارادته على
نعت واحد في جميع الاحوال ولان الفاعل بالارادة لا بد له من اثر
يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثرا له بل لا فاعل لها اصلا والجواب
لمنع ان السبب لا يكون نفسه قوله لان ذاته لو اقتضت عدمه لم يوجد
ابتداء مم لجواز اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان
سابق عليه والاستحالة مم ولو سلم فلا نم انه لا يجوز ان يكون طرو ضده
قوله اولا الفناء ليس امرا لقدر خلقه قلنا المقصود تشبيه ذلك العرض
بالفناء في مجرد كونه منافيا للبقاء لا ان ذلك الضد هو نفس الفناء قوله
ثانيا فلم نعدم بنفسه قلنا قد عرفت جوابه وقوله ثالثا لو خلق في ذات
العالم كان مجتمعا معه ولو كان في لحظة فلا يكون ضدا له قلنا ليس المراد
بالضد ما هو المصطلح حتى يمتنع الاجتماع ولو في لحظة بل ما ينافي البقاء
وقوله التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاؤه بذلك الضد اولى من
انتفاء ذلك الضد به قلنا لم لجواز ان يكون انتفاؤه بضده اولى لقرب
الضد من السبب وبعده عنه وفيه نظر لان كل ممكن موجود فلا بد له
من سبب يقارنه في الوجود ويدوم بدوامه ويزول بزواله فهما من
مقارنة السبب سواء فلا معنى لبعد احدهما من السبب وقرب الاخر منه
وان اريد السبب المعد فعدم تاثير قربه وبعده في قوة المسبب وضعفه
ضروري ولو سلم انه لا يجوز ان يكون السبب طرو الضد فلا نم انه
لا يجوز ان يكون زوال الشرط قوله لانا ننقل الكلام

الى

اليه فيلزم التسلسل قلنا لم ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط الزائل عرضا
لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التي لا تبقى لذاتها كدورات
معدودة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة
بدلا عن الاخر فيستمر وجود ذلك الشيء باستمرار شرطه ما دام يتبادل
تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات
المعدودة فقد زال ما هو الشرط وزال ما هو المشروط به فان قيل ما ذكر
انما يصح في الامور التي لا يقوم تلك الحركة بها واما فيما قام به تلك الحركة فلا يجوز
اشتراطه بها لان تلك الحركة موقوفة في وجودها على محلها فلو اشترط وجود
محلها بها لزم الدور فهذا الجواب انما يدفع امتناع العدم عن بعض الامور
الباقية القائمة بنفسها لا عن جميعها قلنا لا نم لزوم الدور اذا احتاج تلك
الاعراض المتبادلة الى محلها في وجودها لا في بقائها واحتاج محلها اليها
في بقائها لا في وجودها ثم ان سلمنا بطلان جميع ما ذكر قلنا السبب لعدمه
ارادة الفاعل المختار قوله اولا اذا لم يكن مريدا ثم صار مريدا فقد تغير
قلنا الارادة واحدة ولها تعلقات متعددة بحسب تعدد المرادات فاللازم
تغير في التعلق لا في الصفة القديمة ولا استحالة فيه وايضا يجوز ان يكون
الارادة في الازل متعلقة بوجوده في وقت وبعدمه في وقت آخر فلا يلزم
التغير اصلا وقوله ثانيا الفاعل بالارادة لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم
نفي محض لا يصلح اثرا له قلنا لا نم ان العدم المتجدد لا يصلح ان يكون اثرا
للفاعل المختار وانما ذلك في العدم المستمر واما العدم الحادث فيجوز

ان يكون اثرا كما يجوز ان يكون متجددا بعد ما لم يتجدد ايضا معنى اسناد
العدم الى ارادة القادر هو انه لم يتعلق ارادته بالوجود فلم يحصل
الوجود لا انه اراد العدم ففعله هذا ثم ان هذا الدليل منقوض بالاعراض
والصور الحالة في المواد فانها تعدم اتفاقا مع جريان الدليل فيها لا يقال
لا انعدام هناك اصلا بل يطرء اضدادها على محالها لانا نقول لا شك
انها قبل طريان اضدادها موجودة في محالها فعند طريان اضدادها
ان بقيت على ما كانت عليه من الوجود يلزم اجتماع الضدين والا يلزم انعدامها
وايضا من الاعراض ما لا ضد له كالحركة فانها لا ضد لها بل التقابل بينها
وبين السكون تقابل العدم والملكة فلا يصح العذر المذكور فيها **الفصل**
الرابع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد قالوا
الفاعل اذا كان واحدا في حد ذاته ولم يكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية
ولم يكن فعله باله ولا بشرط وهو المعنى بالواحد من جميع الوجوه لا يجوز
ان يصدر عنه اكثر من واحد وزبدة ما احتجوا عليه هو ان العلة الموجدة
للمعلول مع انه يكون موجودة قبل المعلول وقبلية بالذات يجب ان يكون
لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها
لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا كانت
العلة الموجدة ذات بسيطة لا يكثر فيها بوجه من الوجوه ولا شك ان تلك
الخصوصية انما يكون بحسب الذات لان المفروض ان لا مدخل في العلية
لغير الذات البسيطة التي لا يكثر فيها بوجه فاذا فرض لها معلول آخر

كانت

كانت للعلة بحسب ذاتها خصوصية معه ليست مع غيره اصلا فلا يمكن
ان يكون لها معلول آخر والا لزم ان يكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع
الثاني ايضا فلا يكون لها مع شيء من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره
فلا يكون علة لشيء منهما هذا لا يقال يجوز ان يكون خصوصيتها مع
المعلول الاول بحسب ذاتها غير خصوصيتها مع المعلول الثاني بحسبها
فيكون لها مع كل من المعلولين خصوصية ليست لها مع الآخر فيكون علة
لكل منهما لانا نقول لما فرض ذات العلة واحدة من جميع الوجوه لم يتصور
ان يكون بحسب ذاتها لها خصوصيتان يترتب عليهما علتان بل لا بد
في ذات العلة من تعدد ولو بحسب الاعتبار حتى يتصور تعدد الخصوصية
فيها بحسب ذاتها وجوابه انا لا نسلم انه يجب ان يكون للعلة خصوصية مع
معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم ان يكون لها خصوصية
مع كل ما هو معلول لها لا يكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولا لها والا
لم يكن اقتضاؤها لمعلولها اولى من اقتضائها لما عداه واما انه يجب
ان يكون لها خصوصية مع معلولها المعين لا يكون تلك الخصوصية لغير
ذلك المعلول المعين اصلا فلا دلالة عليه وما ذكر من انه لولاها لم يكن
اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه ان اريد به انه لولا
الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول المعين
اولى من اقتضائها لما عداه مما ليس معلولا لها فلا نسلم الملازمة وانما
يتم لو لم يكن لها معه خصوصية اصلا وهو ممنوع لجواز ان لا يكون لها خصوصية

مختصه به ومع ذلك يكون لها خصوصيه مع امور متعددة مختصه بها من
جملها ذلك المعلول المعين وبحسبها يكون اقتضاؤها له اولى من اقتضائها لما
ليس معلولا لها وبسببها يصدر عنها ذلك المعلول مع ساير معلولاتها دون
ماسواها وان اريد به انه لولم يكن الخصوصيه المختصه بالمعلول المعين لم يكن
اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه مما هو معلول لها
فالملازمة مسلمه وبطلان التالي مم فانا نقول لا اولويه بل كما يقتضي هذا
المعلول يقتضي ماسواه مما هو معلول لها فتصدر عنها جميع ما هو معلول
لها بحسب تلك الخصوصيه فان قلت نحن نعلم بالضرورة ان ذات العلة
اذا كانت واحده من جميع الوجوه وكانت لها خصوصيه واحده مع امور
متعدده كان نسبها اليها واحده فلا يكون لواحدها من العله ما ليس
للاخر بل بحسب تساويها في جميع ما لها من العله فلا يكون اشياء متعددة
بل شيئا واحدا قلت لما ان الحقايق المختلفه بذواتها لا بعوارضها فهي لا يحتاج
في تكثرها الى العله بل الفايض لها من العله الوجود وهو امر واحد وانما يتمايز بتمايز
القوابل وتعددها لا من جهة العله فلا يلزم من تساويها في جميع ما لها من
العله ان لا يكون اشياء متعدده نعم تمايز افراد نوع واحد لا يكون الا بعوارض مختلفه
الحقايق والا احتاجت تلك الحقايق في ان يتخالف ويتمايز بعضها عن بعض الى
عوارض اخرى وهلم جرا فيلزم التسل فلو صدر عن الواحد الحقيقي افراد نوع
واحد لم تفض عن علتها الواحدة تلك العوارض المختلفه الحقايق فلا يتميز
بعضها عن بعض فلا يكون متعدده فان قلت الحكم بان الواحد لا يصدر عنه

الا الواحد بديهي لا يحتاج فيه نوع تنبيه لازالة ما فيه من الخفاء
وانما كثرت مدافعة الناس فيه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقيه لما ذكر في
صوره الاحتجاج ليس الا تنبيها لا يقدح فيه المناقشه قلت هذا الحكم
قد خالف فيه اهل الملك على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم فكيف يسمع
فيه دعوى البديهه وقد يجاب عن الاحتجاج المذكور ايضا بان السلوب
والاضافات اما ان يخل بالوحدة الحقيقيه اولا فان كان الاول بطل
ما فرعوا على هذه المسئلة من ان المبدا الاول لا يصح ان يصدر عنه امور
متعدده لكونه سلب عنه اشياء كثيره فيحصل له جهه كثيره بهذا الاعتبار
فيصح بها ان يصدر عنه الامور المتعدده وان كان الثاني فيجوز ان يكون
للذات البسيطة باعتبار سلب خصوصيه مع معلولها المعين لا يكون
تلك الخصوصيه مع معلولها الاخر وباعتبار سلب آخر خصوصيه اخرى
مع معلولها المعين الاخر لا يكون هذه الخصوصيه مع المعلول الاول ويصدر
عنها باعتبار تينك الخصوصيتين ذانك المعلولان من غير لزوم محذور
لا يقال لا يجوز ان يكون خصوصيه العله مع معلولها باعتبار امر عدمي منضم
الى تلك العله والا يلزم ان يكون للعدم دخل في وجود المعلول وهو باطل بالضرورة
والاعدام التي يتوهم كونها شروطا كعدم الغيم للقصار في تبييض الثوب
مثلا ليست بشروط بل هي كاشفه عن شروط هي امور وجوديه كوقوع شعاع
الشمس على الثوب للقصار لانا نقول المعلوم بالبديهه هو ان الفاعل الموجد
للشيء لا بد وان يكون موجودا حتى يفيد الوجود لا ان كل ما يتوقف عليه

وجود شيء لابد وان يكون موجودا فان العقل لا ينقبض عن تجويز
توقف تاثير المؤثر على امر عدمي فان قلت نختار الشق الاول
وهو ان السلب مخل بالوحدة الحقيقية لانه يقتضي ثبوت المسلوب
فثبوت السلب انما يكون باعتبار وجود المسلوب معه وهو بهذا الا
الاعتبار لا يكون واحدا حقيقيا ولا يلزم منه بطلان ما فرعوا على هذه القاعدة
لان المبدأ الاول علة لجميع ما عداه فيتقدم عليه فلا يكون في مرتبة
الايجاد المعلول الاول مسلوب حتى يسلب عنه ويحصل باعتباره كثرة يكون
منشاء بصدور الكثير واما بعد صدور المعلول الاول فلا نزاع في صدور
معلول آخر عنه باعتباره قلت لا نم ان السلب يستدعي ثبوت المسلوب
بل تعقل السلب يستدعي تعقل المسلوب واما نفس السلب اعني سلب شيء
عن شيء فلا يستدعي ثبوت المسلوب اصلا لا في الذهن ولا في الخارج
فلو حصل باعتباره كثرة يكون للمبدأ الاول في مرتبة ايجاد المعلول
الاول جملة كثرة يصلح باعتبارها لان يكون مصدرا للكثرة فلا يصح
التفريع وقد يحتج لهذا المط بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي آ و ب مثلا
لزم صدق قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة وانه مح لاستحالة
صدق المتناقضين اما صدق الاول فظ واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه
ب الذي هو غير آ صدق انه لم يصدر عنه آ فيصدق ح انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ
واما انهما من جهة واحدة فلان الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا تعدد جهة فيه اصلا
وهذا الوجه هو الذي كتبه الشيخ الرئيس الى تلميذه بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا

المطلوب وجوابه انا لا نم انه اذا صدر عنه ب الذي هو غير آ صدق
انه لم يصدر عنه آ بل اللازم انه صدر عنه ما ليس آ فهو لا ينافي قولنا
صدر عنه آ قال الامام الرازي والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة
عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها
حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان وقد تقرر هذا الاستدلال بانه لو صدر
عن الواحد الحقيقي اثنان كآ و ب مثلا فمن حيث يجب عنه آ لا يجب عنه ب
لما مر من ان العلة لها مع معلولها المعين خصوصية لا يكون تلك الخصوصية
مع معلولها الآخر بها باعتبارها يصدر عنه ذلك المعلول المعين فلو وجب
عنه ب لكان وجوب ب عنه من الحيثية التي وجب آ اذ لا تعدد حيثية فيه
لان الكلام في الواحد الحقيقي فيلزم التناقض لانه من حيث انه يجب عنه
آ وجب ب وقد ثبت انه من حيث انه يجب عنه آ لا يجب عنه ب وهو تناقض
وقد عرفت فيما سبق ما في المقدمة القائلة بان العلة لها مع معلولها المعين
خصوصية لا يكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر فتذكر وقد يقرر
بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كآ و ب مثلا لزم اجتماع النقيضين
لان عدم صدور آ صادق على صدور ب الذي ليس آ ضرورة عدم صدق
آ على صدور ب فلو لم يصدق عليه عدم صدور آ ايضا ارتفع النقيضان
فقد اجتمع في الواحد الحقيقي صدور آ وعدم صدور آ وهما نقيضان
واذا لم يكن المصدر واحدا حقيقيا كان صدور آ عنه من جهة وعدم
صدوره من جهة اخرى وعند اختلاف الجهتين لا تناقض وفساده ظ

لان اجتماع النقيضين الذى هو مح ان يصدق على شىء واحد نقيضان و
يحملان على عليه بطريق حمل المواطاة كان يصدق مثلا على واحد انه صدر عنه
ولم يصدر عنه الا ان يوجد فيه و يحملا عليه بالاشتقاق كما فيما نحن
فيه فانه وجد فى الواحد صدور آ وعدم صدور آ الذى هو صدور ماليس
اذ لا يلزم منه صدق قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ الا صغر الذى يوجد
فيه الصفرة واللا صفرة التى هى الحلاوة لا يقال اذا ثبت للواحد صدور آ
وعدم صدور آ لزم ان يصدق قولنا صدر عنه آ وعدم عنه صدور آ
لان ثبوت مأخذ الاشتقاق للشىء يوجب صدق المشتق عليه فقد اجتمع
فى الواحد الحقيقى نقيضان بطريق حمل المواطاة لانا نقول لعدم صدور آ
قد يطلق و يراد به ماليس صدور آ وهو معنى غير صدور آ واللازم من عدم
صدق صدور آ على صدور ب صدق هذا المعنى عليه لانه لازم لنقيضه
وقد يطلق و يراد به انتفاء صدور آ وهو اخص من المعنى الاول لان ماليس
آ يصدق وعلى غيره من المفهومات كالانسان والفرس وغيرهما والصادق
على صدور ب هو المعنى الاول لا الثانى لان صدور ب ليس انتفاء صدور آ بل
غير صدور آ وعدم صدور آ بالمعنى الاول للشىء لا يستلزم صدق قولنا
عدم عنه صدور آ لان العدم بذلك المعنى ليس مأخذ اشتقاق له بل مأخذ
اشتقاقه هو العدم بالمعنى الثانى وقد عرفت ان العدم بالمعنى الاول اعم منه
بالمعنى الثانى وثبوت العام للشىء لا يستلزم ثبوت الخاص له نعم اذا ثبت
هذا المفهوم فى ضمن انتفاء صدور آ الذى هو اخص يلزم ان يصدق قولنا

عدم

عدم عنه صدور آ لثبوت مأخذه له فان اريد فى الاستدلال لعدم
صدور المعنى الاول فصدقه على صدور ب وثبوته للمصدر مسلم
لكنه لا يستلزم صدق قولنا عدم صدور آ لانه ليس مأخذ اشتقاق
له فلا يلزم اجتماع النقيضين فى الشىء الواحد بطريق حمل المواطاة
وان اريد المعنى الثانى فصدقه على صدور ب وثبوته للمصدر مم
لا يقال انتفاء صدور آ نقيض لصدور آ ولا شك فى انه لا يصدق
صدور آ على صدور على صدور ب فلو لم يصدق عليه نقيضه ايضا
لزم ارتفاع النقيضين وهو مح لانا نقول لا نم ان انتفاء صدور آ
نقيض لمفهوم صدور آ بل نقيضه مفهوم ماليس صدور آ وانتفاء
صدور آ اخص من مفهوم ماليس صدور آ وصدق الاعم على الشىء
لا يستلزم صدق الاخص عليه **الفصل الخامس** فى ابطال قولهم
فى كيفية صدور العالم عن المبداء قالوا الممكن اما عرض او جوهر
والجوهر ان كان حالا فى جوهر آخر فصورة وان كان محلا لها
فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم والا فان كان متعلقا بالجسم
تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل ولا يجوز ان يكون
الصادر الاول من المبداء الاول عرضا لان العرض مشروط فى
وجوده بالجوهر فلو كان معلولا اول لكان علة او شرطا لوجود
الجوهر فيلزم الدور ولا جسما لانه مركب من المادة والصورة
فلو كان معلولا اول لزم صدور الكثير من الواحد الحقيقى

وهو مح ولا مادة لان المعلول الاول يجب ان يكون علة ومؤثرا
فيما بعده والمادة ليس لها صلاحية التأثير بل من شانها القبول
فقط وايضا لو كان المادة هي المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود
على الصورة وهو مح لان الصورة شريكة لفاعل وجود الهيولى عندهم
ولا صورة لان فاعليتها موقوفة على تشخصها لانها لا يتصور كونها
فاعلة لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها موجودة فيه ولا وجود
في الخارج الا للمتشخصات وتشخصها موقوف على المادة لما تقرر
عندهم من ان المادة علة قابلية لتشخص الصورة فلو كان المعلول
الاول هو الصورة لزم تقدمها بالتشخص على المادة لكونها فاعلة
لها اما بواسطة او بغير واسطة ولا نفسا لان فعلها يتوقف
على الالة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول هو النفس لكانت
سابقة في تاثيرها على المادة ضرورة كون المادة معلولة لها اما
بواسطة او بلا واسطة فيدور فتعين ان يكون المعلول الاول هو
العقل وهو وان كان امرا بسيطا في ذاته لكن له ماهية ووجود وامكان
نظرا الى ذاته بالقياس الى الوجود ووجوب نظرا الى مبدائه ويعقل
لذاته ويعقل لمبدائه فصدر عنه بهذه الاعتبارات جرم الفلك الاقصى
ونفسه والعقل الثاني وهكذا صدر عن العقل الثاني عقل ونفس وفلك
الى اخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك وصدر عن العقل الاخير الذي
هو العقل الفعال هيولى العالم العنصري ففاض عليها من الاجرام

السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عنصره في اربع جمل عن كل
واحد منها ما يهيئها لقبول صور العناصر المختلفة بتفصيل ما يلي جهة المركز
مما يلي جهة المحيط الى ان تفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة
الصور فنالت الصور عن واهبها وهو العقل الفعال بمعاونة الاجرام السماوية
لانها لما كانت الاجسام العنصرية قابلة لجميع انواع التغير بخلاف الاجرام
السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا لاستحالة كون الثابت
علة تامة للمتغير لامتناع التخلف عن العلة التامة بل وجب ان يكون ما هو سببها
القريب مشتملا على نوع من التغير لكن ليس هناك شيء يشتمل التغير والحركة
الا الاجرام السماوية فوجب ان يكون للاجرام السماوية دخل في ايجادها ثم
يحصل امتزاج العناصر واختلاطها على ضروب مختلفة وفنون شتى بسبب حركات
يحصل فيها من الحرارة والبرودة الفايضة من الاجرام السماوية بسبب اختلاف
نسبتها من العنصريات فان الشمس اذا حاذت لموضع من الارض اقتضت اضاءة
ذلك الموضع وبتوسط الضوء تسخنها وبتوسط السخونة حللته الجسم المتسخن
او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود اخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب
الخروج من موضعه امتزاجه بغيره وبعد حصول الامتزاجات يحدث المزاجات
المختلفة وتستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية
والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فتفيض تلك الصور والنفوس عليها
من العقل الفعال واعترض عليه بانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول
جسما قوله لانه مركب من المادة والصورة قلنا مم لم لا يجوز ان يكون امرا بسيطا

ممتدا في الاقطار كما هو راى افلاطون وما ذكروا من الدليل على تركبه منهما فقد عرفت
ضعفه ولو سلم انه مركب منهما فلا نم امتناع صدور الكثير عن الواحد وما ذكروه من
الدليل عليه فقد مر ضعفه ولو سلم فلا نم انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول المادة
قوله لان المعلول الاول يجب ان يكون مؤثرا فيما بعده مم اذ الدليل الدال على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يصدر عنه الا الواحد عند عدم
شرط او واسطة فيجوز ان يكون الصورة صادرة عن المبداء الاول ويكون الهيولى
شرطا لوجودها فان قلت الصورة شريكة لعلة الهيولى فلو كانت الهيولى شرطا او
واسطة لزم الدور ~~المعينه~~ قلت الشريكة لعلة الهيولى هي الصورة المطلقة لا المعينة
عندهم فيجوز ان يكون الهيولى واسطة في صدور المعينة والمطلقة شريكة لعلة الهيولى
من غير لزوم دور وفيه نظر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صورة
ولا يكون مؤثرة في وجود الهيولى بل يكون واسطة فيه لانك قد عرفت ان فان المعلول
الاول لا يلزم ان يكون فاعلا لما عداه ثم لو فرض كون الصورة مؤثرة في وجود الهيولى
لا يلزم كونها متقدمة بالتشخص على الهيولى لان غاية ما لزم مما ذكره التشخص لازما
للوجود لان المكون للوجود موقوفا على التشخص وعدم الملزوم بالذات على الشيء
لا يستلزم تقدم اللازم عليه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول نفسا فانه وان سلم
ان فعلها وتاثيرها مشروط بالمادة فلا نم ان كونها واسطة مشروط بها وكون وجودها
مشروطا بوجود الجسم مم ثم ان سلمنا استحالة جميع ما ذكر لكن لا يلزم من انتفاء كون
الصادر الاول احد هذه الاربعة ان يكون عقلا لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات
المبداء الاول ثم يصدر المعلول الثاني من تلك الصفة او عن الذات بواسطة تلك الصفة فان قالوا

يلزم

يلزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء واحد وفاعلا له وهو غير جائز قلنا سيجيء الكلام
فيه ان شاء الله تعالى ثم انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشاء لصدور الكثير عن الواحد
كامكان العقل الاول ووجوده فاذا جاز ذلك فالمبداء الاول فيه من السلوب والاضافات
ما لا يحصى فلم لا يجوز ان يكون مبداء للكثير بحسبها واجاب عنه الحكيم المحقق نصير
الدين الطوسي بان السلب والاضافة لا يكونان الا بعد ثبوت الغير ضرورة كتدعاء
السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب والاضافة
لزم الدور فان قلت لم لا يجوز ان يكون ما هو بالقياس الى غيره مبداء لغير آخر
لا لذلك الغير حتى يلزم الدور قلت فعلى هذا يكون صدور الغير الثاني عن الواجب
بواسطة الغير الاول ضرورة ان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك
الشيء فيكون الغير الاول هو المعلول له ابتداء فان كان صدوره عن ذاته لا باعتبار
جهة اخرى فهو المطلوب لان الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار اضافة او سلب وان
كان صدوره باعتبار جهة اخرى مقيسة الى غير آخر ننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل
في العلل والمعلولات او ينتهي الى ما هو المط وهو مردود بانه ان اراد ان الحكم السلبي
وتعقل الاضافة لا يكون الا بعد ثبوت المسلوب والمنسوب في الذهن فهو مسلم
ولكن لا نم انه لو توقف ثبوت الغير على السلب والاضافة لزم الدور لان المفروض توقف
ثبوت الغير في الخارج على نفس السلب والاضافة وظاهر انه لا يلزم من توقف تعقلهما
على ثبوت الغير في الذهن دور اصلا وان اراد ان نفس الاضافة والسلب اعني
الانتفاء يتوقفان على ثبوت المسلوب والمنسوب وهذا وان سلم في الاضافة
فلا نم في السلب فان انتفاء الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت المسلوب عنه

لا في الخارج ولا في الذهن فكيف على ثبوت المسلوب على ما تقرر في المنطق من ان صدق
السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع ثم ان المبداء الاول وان كان وجوده الخاص عندهم
عين حقيقته لكن الوجود المطلق عارض لوجوده الخاص فيجوز ان يكون وجوده الخاص
الذي هو عين حقيقته من حيث هو مبداء لامر وباعتبار الوجود المطلق مبداء
لامر آخر فيحصل باعتباره التكثر في معلول المبداء الاول في الدرجة الاولى من غير اعتبار
صدور امر عنه وذهب بعض المتاخرين من فلاسفة الاسلام الى ان الحيثيات الاعتبارية
لا يجوز ان يكون منشاء لصدور الكثير بل لا بد من امور موجودة بها يصدر عن
المبداء الواحد كثرة موجودة فلا يصلح الوجود المطلق ولا الاضافات والسلوب
لان يكون منشاء لصدور المعلول واما الامكان والوجود والوجوب التي
عدت جهات في صدور الكثير عن المعلول فالمراد منها تعقلها لا انفسها
وتعقلات تلك الاشياء امور وجودية فالمعلول الاول
يتعقل مبداءه ووجوده ووجوبه وامكانه فيصدر عنه من حيث
هو هو معلول وباعتبار هذه الجهات الاربع معلولات اخر بعددها فهناك
كثرة واما كيفية صدور هذه الجهات المتكثرة الموجودة عن المبداء
الواحد فهو انه صدر من المبداء الاول العقل الاول ثم صدر منه
بتوسط العقل الاول علمه بمبدائه ومبداؤه علة لوجوبه
والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فصدر عن المبداء الاول
بواسطة العلم المعلول الاول بالمبداء علمه بوجوبه وبواسطة العلم بالوجوب
علمه بوجوده وهو كما يعلم مبداءه يعلم ذاته ايضا بل العلم بذاته هو عين ذاته

والامكان لازم

والامكان لازم معلول لذاته فعلمه بذاته يستلزم علمه بامكانه فيصدر عن
الاول بواسطة العلم بذاته ووجوده العلم بامكانه ثم يترتب على هذه العلوم
معلولاته التي هي غير متوقفة ذاته وهو جرم الفلك ونفسه والعقل الثاني
وهكذا الى ان ينتهي سلسلة العقل ونحن نقول له لم لا يجوز ان يكون
الجهات الاعتبارية منشاء لصدور الكثير عن الواحد ومن اين يلزم ان
منشاء كثرة المعلول ليس الا الامور الموجودة والضرورة ما شهدت الا على
ان الفاعل في امر موجود لا بد ان يكون موجودا واما الامور التي لها مدخل
في التاثير فما شهدت ضرورة ولا قامت حجة على كونها موجودة فيجوز ان يكون
الوجود المطلق وغيره من السلوب منشاء لصدور الكثرة عن المبداء الاول
من غير احتياج الى ما ذكره غيره واعترض الامام حجة الاسلام الغزالي على ما ذهبوا
اليه في كيفية صدور الكثرة عن المبداء الواحد بوجوه الاول ان امكان المعلول
ان كان عينه لا ينشاء منه كثرة وان كان غيره فمثل ذلك في المبداء الاول وهو
وجوب الوجود فلم لا يكون منشاء الكثرة فان قلتم وجوب الوجود هو عين
الوجود الذي هو عين ماهية الواجب فلا يكون الوجوب فيه منشاء للكثرة
بخلاف الامكان فانه نسبة بين الماهية والوجود فلا يكون عين احدهما ضرورة
ان النسبة مغايرة لكل واحد من المنتسبين وانما كان وجوب الوجود عين الوجود
الذي هو عين الماهية اذ لو كان زائدا عليه فايجابه كان ممكنا محتاجا الى علة فعلته
اما الذات فيتقدم الذات بالوجود والوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلول
بالوجود والوجوب فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما غيره فلا يكون المبداء الاول

واجبا لذاته لاستفادته الوجود من غيره قلت وجوب الوجود كما يطلق على
امر وجودى هو نفس الذات لما ذكر من الدليل يطلق على معنيين اخريين
احدهما استغناء الوجود عن الغير والاخر اقتضاء الوجود الوجود المطلق
اقتضاء تاما وكلاهما ليس فى المعنى الاول بل فى الاخريين ولا يتصور ان يكون
شئ منها نفس المبداء لان الاقتضاء امر اعتبارى والاستغناء امر سلبى
فلا يكون شئ منها موجودا خارجيا فلا يحتاج الى علة حتى يلزم ما ذكر من
المحذور وح لم لا يجوز ان يكون المبداء الاول باعتباره سببا لامر غيرما كان
سببا له من حيث هو وستسمع ما يتعلق بهذا المقام فيما بعد انشاء الله وقد
يقال ما ذكر من المعنيين لا يصلح ان يكون منشاء لصدور الكثرة اما الاستغناء
فاما لانه لا يكون سبب الاحتياج عن الغير وهو يتوقف على ثبوت الغير فلا يكون
جهة لصدور الغير والا يلزم الدور وفيه نظر واما لانه نسبة بينه وبين الغير
فيتوقف تحققه على تحقق الغير فلا يكون منشاء لصدور الغير فان قلت فيجوز
ان يصدر عن المبداء الاول باعتبار ذاته عقلا اول ثم يصدر عن المبداء ايضا
باعتبار استغنائه عنه امر اخر قلت هم لا يتنعون بعد تعدد الوجوب بكثرة
الاعتبارات وانما نزاعهم فى كثرة الاعتبارات فيه وصدور الكثرة عنه بها قبل
تعدد الوجود واما اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما فلان ماله سلب
الاحتياج الى الغير فلا ينفع فى التعبير عدم التوهم لحوق السلب اذ الاعتبار
للمعانى لا للالفاظ وفيه ايضا نظر وما ذكره الامام الغزالى من ان وجوب
الوجود لا يكون عين الوجود اذ يمكن ان ينتفى وجوب الوجود ويثبت الوجود

غير

غير موجه لان الوجود الذى يدعى كون الوجوب نفسه هو وجود الخاص
المخالف بالحقيقة لساير الوجودات فلا نم انه يمكن اثباته مع نفى الوجوب بل الذى
يمكن اثباته مع نفى الوجوب هو الوجود المطلق الثانى ان يعقل مبدائه اما
ان يكون عين المعلول الاول او غيره فان كان عينه فلا كثرة بهذا الاعتبار
الا فى العبارة وان كان غيره فتلزم الكثرة موجودة فى المبداء الاول فانه
يعقل ذاته ويعقل غيره فلا يكون واحدا من كل وجه فيجوز ان يكون باعتبار
هذه الكثرة مبداء لكثرة وزعم بعضهم ان علم الله تع بذاته هو عين ذاته وعلمه
بلوازمه منطو فى علمه بذاته فيكون راجعا الى ذاته على ما هى عليه وذاته وجود
محض هو ينبوع وجود الماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبداء لها انطوى
علمه بها فى علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبداء فلم يعلم نفسه على ما هى عليه وهو
مح لانه انما علم ذاته لانها غير غايبة عن ذاته وهو كما عليه مكشوف لذاته فالعلم بالكل
منطو تحت علمه بذاته ولا يودى ذلك الى كثرة فى ذاته وفى علمه قالوا وان شئت
زيادة ايضاح فاعتبر بحال الانسان فان له فى العلم ثلثة احوال احدها ان يفصل
صور المعلومات فى نفسه وثانيها ان يكون له قوة تفصيلها من غير ان يكون له
فى نفسه علم حاضر وثالثها ان يحضر عنده حالة بسيطة اجمالية هى مبدا التفاصيل
كما اذا علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب فى ذهنه دفعة من غير تفصيل
فاذا اخذ فيه فصله مستمدا من ذلك الامر البسيط الذى حصل له عقيب
السوال وليس له فى هذه الحالة علوم متعددة بحسب اجزاء الجواب بل علم واحد بسيط
منطو فيه العلم باجزاء الجواب فعلم الاول تع بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهنا

الا ثم فاسد لان الغير الذي هو معلولات له تع لازم لذاته لامقوم له فكيف
يكون العلم به منطويا تحت علمه بذاته فانا نعلم قطعا ان الانسانية والضاحكية
مثلا لما كانا متغايرين وجب ان يكون العلم باحدهما غير العلم بالاخر وغير منطو
تحته بخلاف الانسانية والناطقية وما ذكر من الحالة الثالثة فالمنطوى فيها
تحت ذلك الامر البسيط هو اجزاء الجواب لا لوازمه فان المركب اذا علم بحقيقته
حصل في النفس صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل
فيه متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل
كالمخزون المومى عليه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت
مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفا بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك
الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا
فان قيل معلولات الاول وان كانت لازمة له غير مقومة لذاته الا انها داخلة في مفهوم
كون الذات مبدأ للغير والمقصود ان علم الاول بكونه مبدأ للغير منطو تحته
العلم بالغير وعلمه بكونه مبدأ للغير علم اجمالي كعلمنا بالمسئلة التي علمناها قبل
ثم غفلنا عنه ثم سئلنا فانه كما يحصل لنا عقيب السوال حالة بسيطة هي علم بالمسئلة
وينطوى تحته العلم باجزائها كذلك علم الله تع بكونه مبدأ للغير قلنا في منع
كون العلم بكونه مبدأ للغير نفس الذات وان كان العلم بحقيقة الذات هو
عينها فان المبدائية اضافة لازمة له بالقياس الى الغير والعلم بالاضافة غير العلم
بالمضاف وما هو نفس الذات هو العلم بذات المضاف ولو كان العلم بالمبدائية
عين العلم بالذات لكان علم العقل الاول بكونه معلولا للاول وعلة لما عداه

فلا لحصوله باعتبار علمه بمبدئيته جهة
كثرة وتعدد بها يصلح ان تكون منشأ
للكثرة بهذا

عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته ثم اعلم ان الحكماء من زعم منهم انه تع لا يعلم
غيره وعلمه بذاته هو عين ذاته بخلاف المعلول الاول فانه يعلم ذاته وغيره وعلمه
بذاته وان كان عين ذاته لكن علمه بغيره غير ذاته فيكون تعقل الغير جهة كثرة فيه
يصدر باعتبارها منه امر ما يصدر عنه من حيث هو بخلاف المبدأ الاول
اذ هو لا يتعقل الغير فالسوال الثاني ساقط عنهم الا انه لا اعتداد بهم ولا بمذهبهم
وليس كلامنا معهم ومن زعم ان علمه تع بذاته علم حضوري هو عين ذاته وعلمه
بمعلولاته علم حصولي بان يحصل في ذاته صور الكليات فلا مدفع له عن هذا
الاشكال ومن متاخرى فلاسفة الاسلام من ذهب الى ان علمه تع بذاته وبجميع
معلولاته علم حضوري فعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بمعلولاته عين معلولاته فليس
في الاول على مذهبهم علم يصلح ان يكون منشأ لصدور الكثرة عنه اما علمه بذاته
فلانه عين ذاته واما علمه بمعلولاته فلانه عين معلولاته فلا يتصور ان يكون
منشأ لصدور الكثرة عنه تع في الدرجة الاولى لاستلزام تقدم الشيء على نفسه
ثم انهم من جعل علم العقول بما تحتها من معلولاتها من هذا القبيل ايضا
فلا يكون فيها باعتبار تلك العلوم كثرة متقدمة على معلولاتها بسببها يصلح
ان يكون مبدأ للكثير وعلمها بما فوقها من العلل من قبيل العلم الحصولي وبه
يحصل فيها جهة كثرة يصير بها مبدأ للكثير ومنهم من جعل علم العقول على الاطلاق
من قبيل الحضوري بناء على ان الفاعل للجميع هو المبدأ الاول والعقول آلات
ووسايط في ايجاد سايرها وسياتي تحقيق مذهبهم فيما بعد ان شاء الله وهذا
الاشكال اعني السوال الثاني ساقط عنهم الا انه يخالف ما عليه جمهورهم من ان

علية للنظام الاكمل سبب لوجوده وعلة لفيضان الكل منه وايضا يرد على
من جعل علم العقول من قبيل العلم الحضوري ان لا يكون علمه تع بالاشياء
ازليا لان وجود اكثر الممكنات انما هو فيما لا يزال اللهم الا ان يدعى ان صور
الاشياء حاصلة في النفوس الفلكية ازلا بناء على انها عالمة بمبادي الاشياء
اعني العلة الاولى وساير ما ستنا اليه من العقول والعلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول وتلك الصور حاضرة له تع لانها معلولة له فيكون علما له فلا
يلزم خلوه في الازل من العلم بالاشياء الحادثة واما من يدعى ان علم العقول
صور قايمة بها فهو مضطر الى ان تلك الصور كما انه علم للعقول كذلك
هو علم للاول تع هذا قال الامام الغزالي رحمه المعلول الاول ينبغي ان لا يعقل
الا نفسه لانه لو عقل غيره لكان ذلك التعقل غير ذاته ولافتقر الى علة غير علة
ذاته لان علة ذاته واحد حقيقي عندهم والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
ولا علة ثمه غير علة ذاته فينبغي ان لا يعقل غيره وليس ذلك التعقل واجب الوجود
لذاته حتى يستغني عن العلة لامتناع تعدد الواجب وليس ايضا من ضروري
المعلول الاول لكونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول
اما كون المعلول عالما بالعلة ليس ضروريا في وجود ذاته فظهر ان الكثرة التي
من علم بالمبدا تع اذ ليس له علة حتى يحصلها وليس ايضا واجب الوجود
ولا من ضروري وجودات المعلول قال وهذا لا مخرج منه ويمكن التفصي عنه
بان يقال لم لا يجوز ان يصدر تعقل المعلول الاول مبدأه من المبداء الاول
بواسطة المعلول الاول فانهم لم يمنعوا من كون الواحد مصدرا للكثير اذا كان

هناك

هناك شرط او واسطة ثم يصدر من المبداء الاول بواسطة تعقل المعلول الاول
ذاته ومبداه تعقله للعقل الثاني وهكذا ثم ان كلامه رحمه يشعر بان لوازم الماهية
ضرورية لا يحتاج الى علة وليس كذلك فانها وان لم يقتض العلة باعتبار وجودها
لكونها غير موجودة لكنها مقتضية لها باعتبار اتصاف الماهية بها لان الاتصاف
من حيث هو هو ليس مما يستغنى عن العلة كما يذكره فيما بعد والامكان صفة
الماهية باعتبار الوجود وليس وصفا موجودا في الخارج حتى يحتاج الى علة
موجودة في الخارج قبله فيلزم تاخر الامكان عن وجود الممكن في الخارج الثالث
ان تعقل المعلول الاول لنفسه لا يجوز ان يكون نفسه لان العلم غير المعلوم
فهو غيره فيكون في المبداء الاول كذلك فيلزم فيه كثرة باعتبارها يصلح ان يكون
مبداء للكثرة وجوابه ان تعقله بذاته عين ذاته وكون العلم غير العالم انما هو
في تعقل الشيء غيره فان حقيقة التعقل هو الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة
واللواحق المادية الحاضرة عند الذات المجردة وذاته ماهية مجردة حاضرة
عندها غير غايبة عنها الرابع ان جرم الفلك الاعظم لزم عندهم من معنى بسيط
في ذات المبداء وفيه تركيب من ثلثة اوجه فلا يجوز ان يكون المعنى الواحد
مصدرا له احدها انه مركب من صورة وهيولى وهما متغايران وليس احديهما
علة مستقلة للاخرى حتى يكون احديهما بواسطة الاخرى من علة ثانيها وثانيها
ان الجرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين
ساير المقادير لابد له من مخصص زايد على المعنى البسيط الموجب لوجوده
لزيادة الاختصاص بذلك القدر على وجوده وهذا بخلاف العقل فانه وجود

مخصوص لا يختص بمقدار دون مقدار فيجوز ان تعالى لا يحتاج الا الى علة
بسيطة وثالثها ان الفلك الاقصى فيه نقطتان متقابلتان يسميان بالقطبين
لا يتبدل وضعها اصلا بخلاف النقطة الباقية المفروضة عليه فان كان
الفلك الاقصى متشابه الاجزاء فلم لزم تعين نقطتين من بين ساير النقط
لكونهما قطبين وان كان مختلفا ففي بعضها خواص ليس في البعض فما مبدا
تلك الاختلافات قال وهذا ايضا لا مخرج عنه والجواب ان معلولات العقل
الاول لما كانت في بادي النظر ثلثة الفلك الاقصى ونفسه والعقل الثاني
اكتفوا بالجهات الثلث وقالوا الفلك الاقصى صدر عنه باعتبار امكانه
لا على معنى ان الجهات الموجبة لكثرة المعلول منحصرة في هذه الثلثة ولان امكانه
كاف في صدور الفلك بل لان المعلول في النظر ثلثة وان الامكان له دخل في صدور
الفلك باعتبار كونه جهة لصدور مادته حتى انهم صرحوا في مواضع غير معدودة
بان هيولى الفلك الاقصى انما صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه و
صورته باعتبار وجوده وما ذكره الامام الرازي من ان بجسم الفلك من
كل مقولة من الاعراض نوع واحد او انواع من الشكل والاين والمتى و
ان يفعل وان ينفعل فاذا اسندنا هذه الاشياء الى جهتين او ثلثة او اربعة
فقد اسندنا الى الجهة الواحدة اكثر من واحد فيمكن دفعه بان يقال اذا جاوز
الموجود الاثنين والثلثة ينفتح باب الكثرة في المعلولات فيجوز ان يصدر الهيولى
والصورة والنفس باعتبار الجهات الثلث ثم يصدر اعراض مختلفة غير
محصورة بعضها بواسطة الصورة وبعضها بواسطة البعض واما اختصاصه

بمقداره المخصوص دون ساير المقادير فهو اما لكون ملبوله غير قابلة الا
لذلك المقدار او لكون صورته النوعية مقتضية لذلك المقدار المخصوص
واما ان الفلك الاقصى فيه نقطتان لا يتبدل وضعها بخلاف ساير النقط
المفروضة فيه فهو لاجل تعيين الحركة المخصوصة فان الفلك الاقصى اذا
تحرك على الوجه الذي تحرك عليه فانه يستحيل عقلا ان يصير ساير النقط
قطبا فتعيين الاقطاب لتعيين الحركة وتعيين الحركة تابع لارادة المبدا المحرك
بقي الكلام في تخصيص الارادة منهم من قال اصل الحركة للتشبه بالمبادي العالية
في ان يحصل له بالفعل الكمالات التي يمكن حصولها له كما ان المبادي العالية
قد حصل لها بالفعل ما هو ممكن الحصول لها من الكمالات وخصوصية الحركة
للعناية بالسافلات قالوا ان الفلك لو تحرك لا على الوجه الذي تحرك عليه كان
التشبه حاصلا لكن لا يحصل بها الانتظام الواقع في الانواع العنصرية على ما
ينبغي فلذلك اختار المبدا المحرك الحركة على هذا الوجه كما ان رجلا فيرا لو اراد
ان يذهب الى موضع لمهم له ثم يكون الى ذلك الموضع طريقان ويكون سلوكه
لاحدهما نافعا للغير دون سلوك الطريق الاخر فان خيرته يحمله على سلوك
الطريق النافع للغير فكذلك ههنا ورده الاخرون بان كل ما يفعل لغرض كان
تحصيل ذلك الغرض اولى به فلو كان اختيار الخصوصية لاجل السافلات
كانت النفوس الفلكية تستفيد النفع من السافلات ولو جاز ذلك لجاز
ان يكون اصل الحركة ايضا للنفع في السافلات وانتم لا تقولون به وذهبوا
الى انه لما كان حركة الفلك لاجل التشبه بالعقول احتمل ان لا يحصل التشبه

الا بالحركة على الوجه الذى وقعت عليه فلذلك اختار المبداء المحرك تلك
الحركة على سايرها ورد هذا الوجه ايضا بان المعنى من هذا التشبه هو ان
يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الاوضاع كما ان العقل قد حصل له
ما يمكن حصوله له من الكمالات فاذن استحال ان لا يحصل التشبه الا
بالحركة على الوجه المخصوص اذ لا فرق في استخراج الاوضاع الممكنة من القوة
الى الفعل بين هذه الحركة المخصوصة وبين غيرها فان قلت الاوضاع التى
يحصل بهذه الحركة غير الاوضاع التى يحصل لغيرها فيحتمل ان لا يحصل التشبه
الا بخروج هذه الاوضاع التى يحصل قلت التشبه ليس في خصوص الحاصل
بل في مجرد الخروج من القوة الى الفعل كما اعترفوا فلا فرق بينهما في ذلك ورد
بان خروج الكمالات الى الفعل امر كلى لا يمكن ان يصير غرضا للحركة الجزئية بل
يجب ان يكون الغرض منها امرا جزئيا يلزمه هذا المعنى الكلى لكن لا سبيل
لنا الى تعيين ذلك الامر الجزئى لما ان العقول البشرية قاصرة عن الكتناه
امثال ذلك فيجوز ان لا يحصل ذلك الوصف الجزئى الا بتلك الحركة المخصوصة
وقيل يحتمل ان يكون هيولى كل فلك لا يقبل الا تلك الحركة المخصوصة
فاختيارها على السلوك لتحصيل الاوضاع الممكنة الحصول ولذلك تعين
النقطتان للقطبية والنطاق لا فرق بين الحركة على هذين القطبين وبين
الحركة على قطبين اخرين يكون نقدما بين الاولين والاخرين في كل واحد من
الجانبين قدر نصف عشر شعيرة فلا يتصور ان يكون طبيعة الهيولى قابلة
لاحديهما دون الاخرى نعم لو كان ثم امور متخالفة لامكن ان يقال هى تقبل الحركة

صوب احدهما دون الاخرى الخامس انهم ذهبوا الى ان فلك الثوابت مستند
الى العقل الثانى باعتبار ما له من الجهات من الامكان والوجود والوجوب
وفيه من الكواكب ما لا يحصى والمرصودة منها الف ونيف وعشرون
كوكبا فلزم استناد الكثير الى الجهة الواحدة لا يقال انهم لم يقطعوا بكون
العقول منحصرة في العشرة فيجوز ان يكون مبداء فلك الثوابت عقولا
كثيرة لانا نقول نعم وان لم يقطعوا بانحصارها في العشرة الا انهم جوزوا
انحصارها فيها بل جعلوا الانحصار احتمالا راجحا وغرضنا بيان انه لا يصلح
لان يكون محتملا على اصولهم لا يقال لم لا يجوز ان يكون في العقل الثانى
جهات متكثرة لم نطلع عليها ويصدر عنه باعتبارها تلك الكثرة اذ هم لم يقطعوا
بان حيثيات كل عقل منحصرة في الثلث او الاربع لانا نقول اذا جاز ان يكون
في المعلول الثانى جهات متكثرة لم نطلع عليها فليجز ان يكون في المعلول الاول
ايضا كذلك فيحصل به الاستغناء عن العقول الباقية اذ يجوز ح ان يصدر
عن المعلول الاول باعتبار تلك الجملة الجهات اجرام الافلاك ونفوسها من غير
احتياج الى عقل ثان وثالث وهم لا يجوزونه لانهم وان لم يقطعوا بانحصارها
في العشرة لكنهم جزموا بانها لا يكون اقل منها لا يقال جزمهم بانها لا يكون اقل من
العشرة انما كان لاختلاف حركات الافلاك لان حركتها للتشبه بها فلو كان
المتشبه به واحدا لكان الكل يتحرك الى جهة واحدة على حد واحد من السرعة
والبطوء لانا نقول بعد تسليم ان حركتها للتشبه فلا نم ان اختلاف الحركات
يدل على تعدد المتشبه به لجواز ان يكون المتشبه به عقلا واحدا واختلاف الحركات

لاختلاف جهة التشبه لابد لهم من بيان لنفي هذا الاحتمال وايضا لا يثبت
وجود عقل عاشر اذ ليس فلك يتشبه به حتى يدلنا على وجوده فيجوز ان
يكون العقل التاسع الموجد للفلك التاسع موجدا للعالم العنصري
بواسطة حيثيات واعتبارات لا نطلع عليها السادس ان الامكان طبيعة واحدة
لا يختلف الا بالتشخصات فكيف صدر عنه تارة الفلك الاقصى وغيره
وتارة فلك غيره وتارة هيولى العالم العنصري ولم يصدر عنه تارة شيء
اصلا كما في امكان زيد مثلا واي مناسبة بين امكان المعلول الاول وبين
وجود الفلك الاقصى وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه
ومبدأه شيئان اخران ولا يلزم ذلك في انسان وجوابه انهم لم يقولوا ان
امكان العقل الاول اوجب وجود جرم الفلك الاول بل ان العقل بخصوصية
ذاته باعتبار امكانه لوجب ذلك فلا يلزم ان يفعل غير العقل الاول ما فعله بتوسط
امكانه وان كان امكانهما متحدا بالحقيقة لان العقل الاول مخالف بالحقيقة
لسائر الانواع عقولا كانت او نفوسا او اجساما فيجوز ان يكون العقل
الاول يصدر عنه بواسطة امكانه فلك ولا يصدر عن غيره بواسطة امكانه فلك
بل شيء اصلا واما قوله واي مناسبة بين امكان العقل الاول ووجود
الفلك الاقصى فغير موجه لان المقصود بيان جهات متعددة في امر بسيط
يصير بها مبدأ للتكثر لا بيان خصوصية مناسبة بين تلك الجهة وبين الصادر
المترتب عليها الصدور فان القوى البشرية قاصرة عن ادراك مثل تلك المناسبة
في اكثر الاشياء فكيف في المبادي العالية واما قوله وكذلك كيف يلزم من تعقل

المعلول الاول نفسه ومبدأه شيئان اخران ولا يلزم في انسان فقد عرفت
جوابه مما قلنا في الامكان هذا ما ذكره الامام الغزالي من الاعتراضات عليهم
في هذا المقام وقد ذكر هنا وجوها من الاعتراضات جارية مجرى ما ذكر فلا نطول
الكلام بذكرها قال الامام الغزالي ما ذكره الحكماء من ان الله تعالى فاعل العالم
وصانعه وان العالم فعله تلبيس منهم اذ لا يتصور على قواعدهم ان يكون
العالم من صنع الله تعالى وفعله من ثلثة اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه
في نسبة مشتركة بينهما اما الذي في الفاعل فهو انه لا بد ان يكون الموثر مختارا
مريدا لما يفعل حتى يكون فاعلا والله تعالى عندهم موجب لا مختار واما الذي
في الفعل فهو ان الفعل هو الحادث والعالم عندهم قديم فلا يكون فعلا له تعالى
واما الذي في النسبة المشتركة فهو ان الله تعالى عندهم واحد من جميع الوجوه
وعندهم ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب
من مختلفات فلا يكون صادرا منه وفعلا له تعالى ثم قال ولنحقق وجه كل واحد
من هذه الوجوه الثلثة وحاصل كلامه في الاول هو ان الفاعل عبارة
عمن صدر عنه الفعل بالارادة ومن قال السراج يفعل الضوء والشخص
يفعل الظل فهو مجازف ومتوسع في التجوز توسعا خارجا عن الحد باطلاق
الفاعل على ما ليس فاعلا بمجرد الاشتراك في السببية بدليل انه لو سلب
الفعل عن الجماد وقيل لا فعل له وانما الفعل للحيوان لصح وكان كلاما مقبولا
وصحة السلب من امارات المجاز كما علم في موضعه وتقسيم الفعل الى الارادي
والطبيعي غير صحيح على سبيل الحقيقة وقولنا فاعل بالطبع وان كان متناقضا

الجماد

ولعل المراد بان يخص الفعل بالعالم [illegible]

نظرا الى معناه الحقيقي الا ان عدم استنكاره باعتبار جعل الفعل مجازا
عن مجرد التاثير بسبب قرينة مانعة عن حمله على حقيقته اعني قولنا بالطبع
وقولنا فعل بالارادة تاكيد على التحقيق كقولنا نظر بعينه وتكلم بلسانه
وعدم استنكاره بناء على ان الفعل قد يستعمل مجازا في غير الاختياري ويكون
ذكر الاختياري لدفع توهم ذلك المجاز كما ان النظر والتكلم يستعملان في غير
معنابهما مجازا ويكون قوله بعينه وبلسانه دفعا لتوهم ذلك المجاز وقوله
الوجه النار تحرق والثلج يبرد والسقمونيا يسهل وامثال ذلك مجاز
لان كل ما ذكر يتضمن الفعل لان معنى قولهم النار تحرق انها تفعل الاحراق
وكذا في غيره والفعل يتضمن معنى الارادة ولا ارادة في شيء منها بدليل انا
لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على امرين ارادي وغير ارادي اضاف
العقل والعرف الفعل الى الارادي فان من القى انسانا في النار فمات يقال
هو القاتل دون النار فلو كان اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه
واحد لم يضف الفعل الى المريد لغة وعرفا وعقلا وكونه في سببا الوجود
كل موجود سواء بطريق الايجاب لا يصح تسميته فاعلا ولا تسمية العالم
فعلا وصنعا له اذ ليس سببية له بطريق الاختيار عندهم ومحصول كلامه
في الثاني ان الفعل هو الاحداث واخراج الشيء من العدم الى الوجود
وذلك لا يتصور في القديم اذ ليس له حالة العدم ليخرج منها الى الوجود
والحدوث اعني كون الوجود مسبوقا بالعدم وان لم يكن فعل الفاعل لكنه
شرط في كون الوجود فعل الفاعل فالوجود الغير المسبوق بالعدم لا يصح

ان يكون فعلا للفاعل وليس كل ما يشترط في كون الشيء فعلا ينبغي
ان يكون بفعل الفاعل الا يرى ان ذات الفاعل وقدرته وعلمه شرط
في الفعل وان لم يكن شيء منها فعل ذلك الفاعل وتسمية القديم الدائم
الوجود فعلا تجوز واما المعلول مع العلة فيجوز ان يكونا قديمين وان
يكونا حادثين. فان قيل الحكماء لا يعنون بكون العالم فعلا الا كونه معلولا
فاذا سلمتم جواز كون المعلول دائما بدوام العلة لم يبق معهم منازعة في
المعنى بل في اطلاق اللفظ فقط ولا مضايقة فيه قلنا غرضنا ليس الا انهم
يتجملون بالاسلاميين باطلاق مثل الاسامي من غير ثبوت معناها عندهم و
ما اعترض به الامام الرازي على كون الحدوث شرطا في كون الوجود فعل الفاعل
بان الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة للوجود متاخرة عنه
فلو كان شرطا في الفعل وهو متقدم على الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه
غير وارد هنا ومما يقال المراد بالحدوث وكون الوجود مسبوقا بالعدم ليس
معناه المتبادر ليرد ما ذكر بل المراد كون الشيء بحيث لو وجد لكان حادثا
وهذا المعنى ليس متاخرا عن وجوده لا يحتاج اليه في دفعه لانه لم يجعل الحدوث
شرطا في الفعل بمعنى التاثير والايجاد كيف وقد جوز ان يكون المعلول مع
العلة قديمين بل في تسمية التاثير والايجاد فعلا لادعائه ان معنى الفعل
هو الاحداث واخراج الشيء من العدم الى الوجود وهذا ولا يخفى عليك ان
مال ما ذكره في الوجهين ليس ردا لمذهبهم ولا ابطالا لمعتقدهم بل هو نزاع لهم
في امر لفظي لا حاصل في نقضه ولا طائل في رده مع ان الثاني اعني اعتبار الحدوث

في مفهوم الفعل دعوى بلا دليل والاول يمكن المناقشة في دليله والزامه
بان قول العرب النار محرق والثلج برد وامثال ذلك من قبيل المجاز
خروج بالكلية عن قانون اللغة وبعد عن الانصاف الواجب رعايته في
المناظرة مع انه لا ضرورة في ارتكابه ولا موجب لالتزامه الا توهم كون الفعل معتبرا
في مفهومات هذه الالفاظ وهو في محل المنع والمستدل له على ان الفعل الحقيقي
ما يكون بالارادة بانا لو فرضنا حادثا توقف في حدوثه على امرين احدهما ارادي
والاخر غير ارادي اضاف العقلاء واهل اللغة الفعل الى الارادي مدفوع بانه ان
اراد انه يضاف اليه فقط دون الاخر فممنوع فانه كما يقال يروي السقاء كذلك
يقال يروي الماء بل الثاني اشهر في الاستعمال واظهر عند العقلاء وان اراد
انه يضاف الى الارادي كما يضاف الى غيره فمسلم فلا يفيد المطلوب ما ذكره من ان
من القى انسانا في النار فمات يقال هو القاتل دون النار فبعد تسليمه
يجوز ان يكون ذلك بخصوصية القتل لا مطلقا وغاية ما يرجع اليه كلامه
ومنتهى مقصده ومرامه ادعاء التلبيس عليهم ولهم ان يقولوا انا نريد بالفاعل
المؤثر مطلقا باي وجه كان بارادة او بغير ارادة وبالفعل الاثر تارة والتاثير
اخرى سواء كان الاثر مسبوقا بالعدم او لا وسواء كان التاثير احداثا او ايجادا
من غير سبق العدم فان كان وضع هذين اللفظين في لغة العرب لما اردنا
فهما حقيقتان فيما اردنا والا فمجازان واي فائدة لنا في كون لفظ الفعل والفاعل
حقيقة فيما اردنا من المعنى او اي ضرر في مجازيتها بل لو لم يوضع هذان اللفظان
لشيء اصلا لم يكن في ذلك ضرر لنا واي حاجة لنا الى التلبيس في معتقدنا فانا

نهاه
كسب وحظ العرب

فانا نصرح جهارا بان المبداء الاول موجب لا مختار وان العالم قديم لا محدث
بل ننادي مناديه باعلى اصواتنا ان الاختيار على الوجه الذي يقول به المتكلمون
نقص لا يليق بجناب كبريائه فاين قصد التلبيس والتدليس ومحصل
كلامه في الثالث اعني في استحالة كون العالم فعلا له تع على اصلهم شرط مشترك
بين الفاعل والفعل هو انهم زعموا انه تع واحد من جميع الوجوه و
ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات
ولا يتصور ان يكون فعلا له تع على اصلهم فان قالوا العالم بجملته ليس
صادرا عنه بغير واسطة بل الصادر عنه جوهر بسيط يعرف نفسه ومبدأه
يسمى في لسان الشرع بالملك وفي عرف الحكماء بالعقل ويصدر عنه عقل
ثان وعن ذلك ثالث وتكثر الموجودات بالتوسط قلنا فيلزم ان لا يكون
في العالم شيء واحد مركب من احاد بل يكون الموجودات كلها احادا وليس
كذلك فان الجسم عندهم مركب من هيولى وصورة وهما صارا باجتماعهما
شيئا واحدا وليس احديهما علة للاخرى فان صدر منه مثلا للتركيب عن
علة واحدة بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان صدر عن علة
مركبة ينقل الكلام الى تلك العلة المركبة ولا بد من الانتهاء الى علة بسيطة
اذ المبداء الاول بسيط وفي المعلولات مركب فلو لم ينته المعلول المركب
الى علة بسيطة لم يتصور انتهاء سلسلة المعلولات الى المبداء الاول فبطل
قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا يلزم ان لا يوجد شيئان ليس
احدهما في سلسلة الترتيب علة للاخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل

وذلك بط لانا نعلم قطعا وجود موجودات لا تعلق لبعضها ببعض و
لا يخفى عليك ان ما زعموه من ان المبداء الاول واحد من جميع الجهات
وان الواحد من لا يصدر الا الواحد لا يستلزم ان يكون العالم المركب من
المختلفات فعلا له فانا اذا فرضنا مبداء اول واحدا من جميع الوجوه وليكن
آ مثلا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من
الجايز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء
وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الاخر ثم من الجايز ان
يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د
معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د
سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا
تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني
عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود
كثرة لا يحصى عددها وظهر انه لا يلزم من المقدمتين المذكورتين ان لا يكون
العالم المركب من المختلفات فعلا له غايته انه لا يكون جميعه فعلا له بالذات و
بلا واسطة لكن انتفاء التوسط غير معتبر في مفهوم الفعل فان الامام قد اعترف
سابقا بان انا القى انسانا او فمات كان القاتل هو الملقى وان كان بتوسط
الثاني لانه يوجد شيان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للاخر نعم ما ذكروه
في كيفية صدور الكثرة من المبداء الواحد لا يخلو عن وجه من الخلل كما عرفت
فصل في تعجيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم الذي ملا السماوات

ومافيها

46

وما فيها والعناصر وما يتركب منها قال الامام الغزالي رحمه من قال بحدوث
العالم فمذهبهم في القول بالصانع معقول ضرورة ان كل حادث لا بد له من
محدث ولا يتسلسل لامتناعه بل ينتهي الى قديم ومن قال بان العالم قديم غير
محتاج الى صانع فمذهبهم ايضا مفهوم وان كان باطلا بالدليل واما الفلاسفة
فهم مع قولهم بقدم العالم اثبتوا له صانعا وهذا بوضعه متناقض لا يحتاج فيه
الى ابطال واقول ان اراد ان قدم الشيء ينافي معلوليته وكونه اثرا للعلة
فمم كيف وقد جوزتم من قبل وان اراد الصانع هو الذي اوجد بعد ما لم يوجد
فههنا على تقدير تسليمه لا يضرهم لانهم لا يثبتون للعالم صانعا بهذا المعنى حتى يلزم
التناقض بل يثبتون العلة لوجوده لكونه ممكنا فان سموا تلك العلة
صانعا فلا يعنون به المحدث بل الموجد فلا تناقض في مذهبهم هذا قالوا في اثبات
مبداء العالم ان ضرورة العقل حاكمة بان كل موجود لا يخلو ان يكون ممكنا او واجبا
لانه ان احتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن والا فواجب ولا شك في وجود موجود
فهو ان كان واجبا ثبت المط اذ لا بد من استناد الممكنات اليه دفعا للدور
والتسلسل وان كان ممكنا فلا بد له من علة فتلك العلة ان كان لها علة ينقل
الكلام اليها فاما ان يدور او يتسلسل العلل الى غير النهاية او ينتهي الى موجود
لا علة له والاولان باطلان فتعين الثالث ولا يجوز ان يكون الموجود جسما
لان كل جسم محتاج الى علة ولا جزءا منه لان كل من جزئي الجسم محتاج الى
الاخر ولا نفسا ولا عقلا لان الواجب واحد حق من جميع الوجوه وهما ليسا كذلك
فتعين ان لنا موجودا خارجا عن جملة العالم علة لها وهو المط فاعترض عليه

الامام الغزالي رحمه بوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون ذلك المبدا شيئا
من الافلاك وما ذكروه من ان كل جسم مركب والواجب ليس كذلك فيجي
الكلام عليه ان شاء الله تع وثانيهما انه لم لا يجوز ان يكون لكل علة علة الى غير النهاية
واستحالة التسلسل لا تستتب على اصلهم اذ ليست تلك الاستحالة ضرورية
بالاتفاق والمعتمد من الادلة المذكورة لاستحالته برهان التطبيق وهو منقوض
بحوادث متعاقبة فيما لا اول لها وهم معترفون بجوازها بل بوقوعها واما المتكلمون
فهم ينفون الحوادث المتعاقبة التي لا يتناهى ولا يجوزونها فلا ينتقض بها على
اصولهم واجيب عنه بان الحوادث المتعاقبة التي لا اول لها غير مجتمعة في الوجود
فلا يتصور التطبيق بين اجزايها لا في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاستحالة
وجود ما لا يتناهى على سبيل التفصيل في الذهن ووجودها الاجمالي فيه غير كاف للتطبيق
كما يشهد به الوجدان فلا جريان للدليل فيها فلا نقض وهذا بخلاف الاجسام المجتمعة
في الوجود المترتبة بالمكان الى غير النهاية فانها لو وجدت معا وترتبها وضعا يجري فيها
التطبيق ويتم البرهان فلذلك حكموا ببطلانه فان قلت النقض بالحوادث
المتعاقبة وان سلمنا اندفاعه لكنه ينتقض هذا الدليل بالنفوس الانسانية
التي لا نهاية لاعدادها عندهم مع كونها مجتمعة في الوجود لبقائها بعد خراب البدن
الى الابد على ما زعموا قلت لا نقض بالنفوس الانسانية ايضا اذ ليس بينها
ترتب بوجه لا وضعا ولا طبعا فلا يجري فيها البرهان المذكور بازاء الثانية والثالثة
بازاء الثالثة وهكذا حتى يتم التطبيق اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من
الجملة الاولى واعتبرها بازاء واحد من الجملة الاولى لكن العقل لا يقدر على استحضارها

> اولا يلزم من كون الاولى من احدى الجملتين ح بازاء الاولى من الجملة الاخرى كون الثانية ح

ما لانهاية

47

ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق
ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع اعتبار الوهم والعقل ولقايل
ان يقول الحوادث المتعاقبة وان لم يجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في
الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة معا في علم المبادي العالية فذلك يكفينا في اتمام
النقض على اصولهم لا يقال لعلهم يثبتون تلك العلوم على نحو غير الوجود
الذهني او لعلهم لا يثبتون لها ترتبا في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها
لانا نقول ليس غرضنا ان دليل ابطال التسلسل لا يتم مطلقا بل المقصود الزامهم
بانه لا يتم على اصولهم فلا يثبت وجود المبدا الاول على قوانينهم وهذا المقصود
حاصل لانهم قايلون بان علوم العقول والنفوس بحصول صور الاشياء فيها
بل علم المبدا الاول ايضا عند الشيخ ابي علي فيكون الحوادث المتعاقبة في
الوجود الخارجي مجتمعة في علومهم بحسب وجوداتها الظلية واما عدم الترتب
في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها فليس بشيء اما اولا فلان الترتب
بين تلك الحوادث ليس بمجرد ترتب الزمان بل بينها ترتب طبيعي عندهم
لتوقف بعضها على بعض كما تقرر من قواعدهم لا يقال الترتب الطبيعي بين الحوادث
انما هو في الوجود الاصيل دون الظلي لانا نقول علم المبادي العالية بالاشياء
عندهم انما هي بسبب العلم بعللها وكل حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل
واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتب الطبيعي بحسب الوجود
الظلي ايضا واما ثانيا فلان عدم دخول الزمان في تلك العلوم انما هو بحسب
اوصافه الثلثة اعني المضي والحال والاستقبال على معنى ان علمها بالحوادث ليس

ليس من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل اذ لا ماضي
ولا حال ولا استقبال بالنسبة اليها لكنها يعلمها باوقاتها الواقعة فيها وذلك يكفي
في الترتب بحسب الاوقات فينتظم برهان التطبيق فيها على ما يقتضيه قواعدهم فيكون
منقوضا بها واما النفوس الانسانية فزعم بعضهم ان بينها ترتبا وضعا وطبعا
فيجري فيها برهان التطبيق فينتقض على اصولهم بها اما وضعا فبحسب ترتب
اجزاء الزمان الواقعة هي فيها واما طبعا فلان نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوف
على نفس الاب المولفة لمادة بدن الابن ورد الجريان باعتبار الترتب الوضعي بان
جميع الاحاد لا ترتب فيها اذ قد يحدث منها جملة في زمان وجملة اخرى اقل او اكثر
في زمان آخر وقد يحصل منها آحاد في ازمنة مترتبة فلا يتصور في الجميع بمجرد ترتب اجزاء
الزمان واما البعض منها فقد ترتب كنفس زيد مع نفوس ابائه الى ما لا نهاية لها
لكنها من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع
تلك الازمنة وبدونها لا يكون مترتبة وباعتبار الترتب الطبيعي بان نفس الاب
علة لحركات مخصوصة هي علل معدة لحصول مادة الابن الذي له دخل في حدوث
نفس الابن فيترتب في سلسلة من نفس الاب وتلك الحركات والبدن ونفس
الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض احادها اعني الحركات المخصوصة والبدن
فلا ينطبق احادها بعضها على بعض لامتناع انطباق الموجود على المعدوم والمعدومات
بعضها على بعض واما الاحاد الباقية فلا ترتب بينها لان الارتباط بينها انما يكون
بواسطة تلك المعدات فاذا انتفت لم يبق بينها ارتباط وتعلق بل كل منها موجود
على حياله من غير توقف على آخر فلا ينطبق بعضها على بعض الا اذا لاحظ العقل

كل

48

كل واحد منها واعتبر بازاء الاخر وقد عرفت عجزه عنها فان قيل للحكماء برهان
قاطع على استحالة التسلسل في العلل غير برهان التطبيق فيتم به اثبات المبدأ الاول
للموجودات وهو انه لو استند كل ممكن الى ممكن آخر الى لا نهاية فجميع تلك السلسلة
اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها فتلك العلة لا يجوز ولا يشذ عنها شيء منها
لا شك انه ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة لامكانه وتلك العلة لا يجوز
ان يكون نفسه لامتناع كون الشيء علة لنفسه والا لتقدم على نفسه وهي استحالة
ضرورية ولا جزءها لان موجد الكل موجد لكل جزء من اجزائه فيكون ذلك الجزء علة
لنفسه وموجدا لعلله فتعين ان يكون خارجة عنه وتلك العلة الخارجة توجد
لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة اذ لو وقع كل جزء منها بغيرها كان المجموع
ايضا واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم يكن العلة
الخارجة علة للمجموع وقد فرض خلافه واذا كانت العلة الخارجة موجدة
لجزء من اجزاء السلسلة فلا بد ان يكون علة لذلك منها اما استقلالا او بدون
استقلال ولا يجوز ان يكون الجزء المعلول لتلك العلة الخارجة هو المعلول
الاخير او المتوسط والا يلزم تواردا العلتين المستقلتين على معلول واحد
من احاد السلسلة علة مستقلة فتعين ان يكون فردا اخيرا من السلسلة فينقطع
به السلسلة قطعا قلنا نختار ان علة السلسلة جزؤها قوله موجد الكل
موجد لكل جزء من اجزائه ان اراد ان موجد الكل يجب ان يكون موجدا بنفسه
لكل جزء من اجزائه فمم وان اراد ان موجد الكل يجب ان يكون موجدا لكل جزء
من اجزائه اما بنفسه او باجزائه فمسلم لكن لا محذور فيه اذ يجوز ان يكون

على عدم الاستقلال او الزيادة في العلة المستقلة على تقدير عدم الاستقلال لان المفروض ان لكل واحد صح

ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية علة للسلسلة وهو وان كان لامكانه
محتاجا الى علة اخرى لكن تلك العلة جزء منه وهو ما فوق المعلول الثاني
لا الى نهاية وهلم جرا وما يقال من ان المراد بالعلة في تقريب الدليل هو الفاعل
المستقل على معنى ان لا يستند شيء من اجزاء السلسلة الا اليه او الى ما صدر
عنه وما قبل المعلول الاخير لا الى نهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى ومبسوط
فجوابه ان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له من فاعل مستقل
واما الاستقلال بمعنى ان لا يكون جزء من اجزاء ذلك المركب الا ويستند اليه
او الى ما صدر عنه فهو انما يجب في مركب من احاد متناهية يستند بعضها
الى بعض واما المركب من الاحاد الغير المتناهية التي يستند بعضها الى بعض على
ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيها فلزوم الفاعل المستقل له بذلك المعنى
مم ولم لا يكفي له الفاعل المستقل بمعنى ان المركب لا يحتاج الى فاعل خارج عنه
وفيما ذكرنا له الاستقلال بهذا المعنى فان قلت اي جزء من السلسلة يوصف بالعلية
اولى منه بان يكون علة لها لان تاثير ذلك الجزء في السلسلة بتحصيل ما تحته وتاثير
علته بتحصيله وتحصيل ما تحته فلو كان علة السلسلة جزء منها لزم ترجيح المرجوح
بلا مرجح قلت المحصل للسلسلة اولا وبالذات هو ما قبل المعلول الاخير اذ به
يحصل المعلول الاخير ويتم السلسلة واما علته فهو يحصله اولا وبالذات
وبواسطته يحصل للسلسلة فيكون متعينا لكونه علة للسلسلة من غير محذور
هذا وقال الامام الغزالي رحمه في رد الاستدلال الثاني على استحالة التسلسل في العلل
لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد

بالممكن

بالممكن ما لوجوده علة وان كان المراد هذا فلنرجع الى هذا اللفظ فنقول
كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس
له علة زائدة على ذاته خارجة عنه فان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فهو ليس
بمفهوم فان قيل فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود
وهو محال قلنا ان اردتم بالواجب ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ولا نسلم انه محال وهو
كقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم و
احاد الدورات حادثة وهي ذوات اوائل والمجموع لا اول له فقد تقوم ما لا
اول له بذوات الاوائل وصدق ذوات الاوائل على الاحاد ولم يصدق على
المجموع فكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع ان له علة وليس
كل ما صدق على الاحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه
واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الارض
فانه قد استضاء بالشمس في النهار واظلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم
يكن اي له اول والمجموع عندهم ما له اول فتبين ان من يجوز حوادث لا اول
لها وهي صور العناصر والمتغيرات فلا يتمكن من انكار علل لا نهاية لها ويخرج
من هذا انه لا سبيل لهم الى اثبات المبدا الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم
الى التحكم المحض هذا لفظه واقول هذا ضعف كله اذ المراد بالممكن ما له غير ذاته
وبالواجب ما لا علة له سواء كانت داخلة او خارجة فيكون الكل ممكنا لاحتياجه
الى علة هي اجزاؤه وتقوم الواجب بالممكن بهذا المعنى غير معقول وتشبيه تقوم
القديم بالحادث تشبيه حسن الا ان نسبة تجويزه المشبه به الى الفلاسفة في غاية

الى الوصول م

علة م

القبيح فنقول اما الحوادث حادثة ذوات آحاد والمجموع لا اول له عندهم
فقد نقول ما لا اول له بذوات الآحاد بشيء اذ لم يقل احد بكون مجموع
الحوادث قديما وكيف يستجيز العاقل ان يقول المجموع الذي احد اجزائه
حصل اليوم قديم لا اول له فان تحقق الجميع يتوقف على تحقق جميع اجزائه
فقبل تحقق بعض اجزاء الجميع لا تحقق للجميع اصلا فكيف من القديم بل الواقع
في كلامهم كون نوع الحركة قديمة مع حدوث افرادها على معنى ان قبل كل حادث
حادث لا الى نهاية ونوعها محفوظ بتعاقب الجزئيات التي لا نهاية لها فاين هذا
من قدم الجميع مع حدوث بعض اجزائه وما صدق على كل جزء وان لم يلزم
ان يصدق على الكل الا انه ليس يلزم ان لا يصدق على الكل ما يصدق على
كل واحد فان بعض الاحكام قد يشترك فيه الكل والجزء فالقدم مما يستلزم
ثبوته للكل ثبوته للجزء والحدوث مما يقتضي ثبوته للجزء ثبوته للمجموع وهذا
ضروري لا يصلح ان ينازع فيه **فصل** في بيان تعجيزهم عن اقامة الدليل على
وحدانية الواجب تعالى ولهم فيها مسلكان الاول انهم قالوا لا يجوز ان يكون في
الوجود موجودان كل منهما واجب الوجود لذاته لان طبيعة واجب الوجود
اما ان يقتضي لذاتها التعين او لا يقتضي فان اقتضت كانت منحصرة في شخص
لان الطبيعة المقتضية للتشخص لا يكون لها فرد وفوق الواحد لئلا يتخلف
مقتضى الذات عنها وهو محال وان لم يقتض لذاتها التعين يكون واجب الوجود
محتاجا في تعينه الى غيره فيكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير فلا يكون
ما فرض واجب الوجود واجبا ويرد على هذا المسلك انه لم لا يجوز ان يكون

حقيقتان مختلفتان يقتضي كل منهما تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود
مقولا عليهما على سبيل قول اللازم الخارجي فيكون كل منهما منحصرا في فرد
من غير انحصار واجب الوجود في فرد فان قلت حقيقة واجب الوجود ليس
الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود بل اعتبارات تختلف بحسب اختلاف
اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة قلت
ان اردت ان حقيقة واجب الوجود ليس الا المعنى الذي نفهمه من لفظ
الوجود فلم كيف وحقيقة الواجب عندهم غير معقولة للبشر ولما يمكننا التعقل
ايضا وان اردت ان حقيقة الواجب يصدق عليه ما يفهم من لفظ الوجود
فسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود حقايق متخالفة
يقتضي كل منها تعينه فان الوجود الخاص الواجبي الذي هو عين حقيقة الواجب
عندهم يخالف بالحقيقة لساير الوجودات لا بمجرد التجرد والانضياف الى الماهية
فلم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه الوجود المجرد حقايق متخالفة متميزة
كل منها ممتاز عن الآخر بذاته المسلك الثاني لهم هو انه لو كان الوجوب
مشتركا بين اثنين لكان بينهما تباين لامتناع الاثنينية بدون التباين وما به التمايز
غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك
وما به الامتياز لان الوجوب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لها لكان
معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه
لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب فاذا كان الوجوب نفس
الماهية كان الاشتراك فيه مستلزما للامتياز بالتعين فيتركب خصوصية

كل منهما من التعين والماهية وهو مح والا لم يكن الواجب واجبا لاحتياجه
الى الاجزاء التى هى غيره قيل يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض
فلا يلزم التركيب واجيب بانه لو كان التعين عارضا يكون معللا اما
بالماهية او بلوازمها او بامر منفصل وعلى الاوليين يلزم وصف الواجب
وهو ينافى التعدد المفروض لان التعين اذا كان معللا بالماهية او بلوازمها
يكون نوعها منحصرا فى شخص والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وعلى
الثالث يلزم الاحتياج المنافى لوجوب الوجود وهذا بالحقيقة اتمام للمسلك
الثانى بالاول فلا يكون دليلا مستقلا بل الجواب انه ان اريد بكون التعين
من العوارض كونه من عوارض الماهية فلا يدفع لزوم تركب الهوية كل منهما
وان اريد كونه من عوارض الهوية فغير معقول لان الهوية شخص جزئي
يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الاشتراك فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية
الكلية شيء بالجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور مانعا من
وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصا جزئيا وقد يناقش فى كون الاحتياج
فى التعين الى امر منفصل منافيا لوجوب الوجود فان الواجب هو ما لا يحتاج
فى وجوده الى غيره والاحتياج فى التعين لا ينافى ذلك ويجاب بان الوجود لا يعرض
الا للمتعين من حيث هو متعين لا للمطلق على اطلاقه وابهامه فاذا فرض للواجب
تعين زائد على ماهيته يكون وجوده محتاجا الى ذلك التعين الزائد فلو علل
ذلك التعين الزائد بامر منفصل يكون وجوده بواسطة ذلك التعين الزائد
محتاجا الى ذلك الامر المنفصل فلا يكون واجبا هذا خلف لا يقال لا يلزم من
علم

عدم عروض الوجود الا للمتعين وزيادة تعين الواجب عليه احتياج الوجود
الى التعين لجواز ان يكون كل من التعين والوجود عارضا لامر من غير احتياج
احدهما الى الاخر لانا نقول المتعين لا بد وان يدخل فى معروض الوجود والا لم يكن
الموجود من حيث هو هو مانعا من فرض اشتراكه بين كثيرين بل باعتبار عارضه
فلا يكون الموجود من حيث هو هو جزئيا فيكون الوجود محتاجا الى التعين
ضرورة احتياج العارض الى ما هو معتبر فى معروضه بالجزئية فيلزم من احتياجه
الى امر منفصل احتياج الوجود اليه والجواب عن المسلك الثانى انه ان اريد
بالوجوب اقتضاء الذات الوجود فلا نم انه نفس حقيقة الواجب بل هو امر
اعتبارى لا وجود له فى الخارج قطعا فكيف يكون نفس حقيقة الواجب وان اريد
معنى اخر يوصف به هذا المفهوم فمسلم لكنه لا يفيد المط لجواز ان يكون ما يوصف
به هذا المفهوم حقايق متخالفة يمتاز كل منها عن الاخر بنفسه من غير لزوم تركب
فان قلت الخصم قد اقام الدليل على كون الوجوب نفس الماهية الواجبية فمنع
بعد اقامة الدليل عليه يكون خارجا عن قانون المناظرة قلت عدم كون الوجوب
بالمعنى المذكور نفس الماهية ضرورى لكونه مفهوما اعتباريا قطعا والدليل
القائم على كونه نفس ماهية الواجب سفسطة مصادمة للضرورة فلا يسمع
وان لم يتعين عندنا وجه فساده ويمكن ان يقال بيان وجه الغلط فيه ان
قوله لو كان عارضا لها لكان معللا ممنوع لانه مفهوم اعتبارى لا وجود خارجي
فلا حاجة الى علة فان قلت المفهومات الاعتبارية وان لم يحتج الى علة لثبوتها
فى انفسها لكنها يحتاج اليها لثبوتها لمحالها ويتم الكلام به قلت فانه وجوب

وجوب خاص يقتضي بنفسه اتصافه بعارضه الذي هو الوجوب المطلق
فيلزم تقدم ذاته بالوجوب الذي هو نفسه على اتصافه بالوجوب الذي
هو عارضه فلا يتقدم الشيء على نفسه كان ذاته وجود خاص مقتض للوجود
المطلق الذي هو عارضه عندهم هذا وقد يتوهم ان محصول المسلك الاول
اما قياس استثنائي وضع فيه عين المقدم لينتج عين التالي هكذا كلما كان
الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضيا للتعين كان التعدد ممتنعا
لكن المقدم حق فالتالي مثله او اقتراني هكذا الوجوب الذي هو ماهية الواجب
مقتض لتعينه وكل ماهية مقتضية لتعينها يمتنع تعدد افرادها فالواجب يمتنع
تعدد افراده وهذا يدل على ان التعين زايد على ماهية الواجب يقتضيه ماهيته
على خلاف ما يفهم من المسلك الثاني من انه لا يزيد تعينه على ماهيته فان
جعلوا التعين زايدا على ماهيته لم يصح لهم التمسك بالمسلك الثاني وان
جعل عينه لم يصح لهم التمسك بالمسلك الاول اذ لا يصدق ح احدى مقدمتي
القياس وضع المقدم او الصغرى وجوابه ان التعين نفس ماهية الواجب
عندهم وليس محصول المسلك الاول ما ذكر حتى لا يصدق احدى مقدمتي الدليل
فلا يصح الاستدلال به بل محصوله هو انه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين
لم يكن تعين الواجب نفس ماهيته وهو ظ بل كان زايدا عليه فلا بد ان يكون
معللا اما بالماهية او بلازمها فيلزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان الماهية
المقتضية لتعينها لا بد وان يكون نوعها منحصرا في شخص والا لزم تخلف مقتضى
الطبيعة عنها او بامر منفصل فيلزم احتياج واجب الوجود المتعين الى امر

منفصل

جعلوا

52

منفصل ولما كان امتناع التعدد ظاهرا على تقدير كون التعين نفس
الماهية لم يتعرض له المسلك الثالث هو انه لو كان الواجب اكثر من واحد
لكان لكل منهما تعين زايد على ماهيته ضرورة ان امتياز افراد طبيعة واحدة
بعضها عن بعض لا يكون الا بتعين زايد عليها فلا يخلو اما ان يكون بين
التعين والوجوب لزوم او لا فان كان الثاني وهو ان لا يكون بينهما لزوم
جاز انفكاك كل منهما عن الآخر فانضمام احدهما الى الآخر يستدعي سببا وليس
ذلك السبب نفس الذات والا لكان بينهما لزوم فيعود الى الشق الاول
فتعين ان يكون امرا خارجا فيكون كل من الواجبين محتاجا الى الغير فلا يكون
شيء منهما واجبا وان كان الاول فاللزوم بين الشيئين يكون اما بكون
احدهما علة للآخر او بكونهما معلولي علة ثالثة فان كان بكون الوجوب علة للتعين
لزم خلاف المفروض لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه
وان كان بكون التعين علة للوجود لزم كون الوجوب الذاتي بالغير ان جعل
التعين زايدا والا اي وان لم يجعل التعين زايدا لزم خلاف المفروض وتقدم
الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
ان كان اللزوم بينهما بكونهما معلولي علة ثالثة فان كان تلك العلة هي ذات
الواجب لزم خلاف المفروض لان الطبيعة اذا اقتضت تعينا انحصر نوعها في
شخصها لما تقدم وايضا لزم تقدم الوجوب على نفسه لما عرفت وان كان
امرا منفصلا عنه لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لامتناع احتياج
الواجب بالذات في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ

وجوابه وهو انا لا نم انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين
زايد على ماهيته وانما يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب امورا مشتركة
في الماهية النوعية وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه الواجب امورا
متخالفة في الحقيقة يتميز كل منها عن الآخر بذاته من غير احتياج الى تعين زايد و
يكون تعين كل منها نفس ماهيته ويكون ماهية كل منها وجوبا خاصا مقتضيا
للوجوب المطلق ويكون تقدم الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب الخاص
الذي هو نفس الذات كما تحققت ذلك فيما سلف قال الامام الغزالي
المسلك الاول قولهم انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا
على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب
وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره او وجوب الوجود له لعلة فيكون
ذات واجب الوجود معلولا وقد اقتضت علة له وجوب الوجود ونحن لا نريد
بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا ان
نوع الانسان مقول على زيد وعلى عمرو وليس زيد انسانا لذاته والا
لما كان عمرو انسانا بل لعلة جعله انسانا وقد جعله ايضا عمرو انسانا فتكثرت
الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الانسانية
فكذلك ثبوت وجوب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له وان كان لعلة
فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود فقد ظهر بهذا ان واجب الوجود
لا بد وان يكون واحدا منه عبارة من غير تغيير واجاب بما محصله ان الوجوب
امر سلبي لان معناه كون الوجود بلا علة فلا حاجة له الى علة فالترديد بان

لواجب الوجود ص

علة

علة اما بالذات او بغيره ترديد فاسد بحسب الوضع بل مثل هذا الترديد لا يجري
في بعض صفات الاثبات فضلا عما يرجع الى السلب اذ لو قال قائل السواد
لون لذاته او لعلة فان كان لذاته فينبغي ان لا يكون الحمرة لونا وان كان
السواد لونا لعلة جعله لونا فينبغي ان يعقل سواد ليس بلون واقول
ان اراد بما ذكره في الاستدلال ما هو المفهوم من ظاهر عبارته من ان وجوب
الوجود لو كان مقولا على اثنين فان كان حصول وجوب الوجود لفرد
معين مما يقال له واجب الوجود لذات ذلك المعين فلا يكون لغيره فظ
البطلان وليس يوجد في كلامهم منه عين ولا اثر ولا هو مطابق لاصولهم
وقواعدهم فلا يصح نسبته اليهم فان القول بان واجب الوجود اذا كان
وجوبه لذاته لا يتصور ان يكون لغيره قول بان الطبيعتين المختلفتين لا يشتركان
في لازم واحد ولم نر احدا خالف في بطلانه بل الكل يتفقون على ان الامكان
امر واحد يقتضيه طبايع الماهيات المختلفة بذواتها من غير اشتراك في امر
ذاتي كالجوهر واللون مثلا لا يقال الوجوب عندهم امر واحد شخصي فلو
كان ثابتا لشيئين لذاته لم يتصور ثبوته لغيره فيثبت الوحدانية بخلاف الامكان
فانه واحد نوعي ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا ان لا يقتضي غيرها ذلك
النوع وما ذكر من الاتفاق على اشتراك الطبايع المختلفة في لازم واحد
انما هو في الواحد النوعي دون الشخصي لانا نقول لو ثبت كون الوجوب
واحدا شخصيا لكفى في المط سواء كان نفس الماهية او وصفا لها لامتناع
الانتقال على الاوصاف وقيام وصف واحد شخصي بموصوفين معا فلا حاجة

الى ان يقال اما لذاته او لغيره وان اراد ان نوع وجوب الوجود لو كان
له فرد فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجود احد الفردين لذاته وجوب
الوجود على معنى ان يكون نوع وجوب الوجود اقتضى ان يكون خصوصية
ذلك الفرد فلا يتصور ان يكون النوع وجوب الوجود فردا آخر والا لزم
تخلف مقتضى الذات عنها او لغيره وجوب الوجود بان لا يقتضي طبيعة وجوب
الوجوب ان يكون خصوصية ذلك المعين كما ان الطبيعة الانسانية لا يقتضي
ان يكون خصوصية زيد فيكون كون هذا الفرد واجب الوجود معللا
بامر غير وجوب الوجود فيكون شخص واجب الوجود معلولا فلا يكون
واجب الوجود وهذا محصل ما ذكره الشيخ في بعض تصانيفه ومبناه
على كون الوجوب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لجاز ان يكون المقتضي
له من ذات ذلك المعين فلا يلزم كون ذلك المعين معلولا للغير فجوابه الظ
ان يقال لا نم كون وجوب الوجود نفس ماهية الواجب بل هو عارض من عوارضها
فيجوز ان يكون ذوات متخالفة تقتضي كل منها ذلك العارض الذي هو وجوب
الوجود على ما سبق لا ما ذكره من ان الوجوب امر سلبي لا يقتضي علة لانه ان
سلم كون الوجوب نفس ماهية الواجب فلا وجه لجعله امرا سلبيا وان منع
فذلك يكفي في الجواب لان الوجوب اذا لم يكن نفس حقيقة الواجب لا يلزم
من عدم كون وجوب ذلك الفرد معللا بالوجوب ان يكون ذلك الفرد ممكنا
لجواز كونه معللا بحقيقة ذلك الفرد فلا حاجة معه الى ارتكاب ما ذكره على ان
الاوصاف السلبية وان لم يحتج الى علة لجعلها موجودة لعدميتها لكنها محتاجة

اليهما

54

اليهما لثبوتها لموصوفاتها فلا يكون الترديد فاسدا بحسب الوضع
وقوله بل هذا الترديد لا يجري في بعض صفات الاثبات فضلا عما يرجع
الى السلب ظ الفساد لان تلك الصفات ان كانت موجودة فهي في
وجودها في نفسها وثبوتها لموصوفها محتاجة الى علة وان كانت اعتبارية
فاحتياجها الى علة ثبوتها لموصوفها اظهر من احتياج الصفات السلبية
وما ذكره في بيانه من انه لو قال قائل السواد لون لعلة جعله لونا لذاته او
لعلة فان كان لذاته فينبغي ان لا يكون الحمرة لونا وان كان السواد لونا
لعلة جعله لونا فينبغي ان يعقل سواد ليس بلون ليس بشيء لانه ان جعل
اللون عرضيا للسواد فلونيته معلل بذات السواد ولا يلزم عدم ثبوت
اللونية للحمرة لجواز اشتراك اللازم النوعي بين امور متخالفة الحقايق
وان جعل ذاتيا للسواد فلونيته السواد معلل بفصله فانه ينضم الى اللون
الذي هو جنسه ويحصله نوعا ويجعله ثابتا له فان تحصيل الجنس نوعا
وجعل الجنس ثابتا للنوع امران متلازمان بينهما فصل ذلك النوع
ولا يلزم ان يعقل سواد بدون لون لانه لا يحصل للسواد بدون انضمام
الفصل بل ذلك انما يكون اذا علل لونية السواد بعلة خارجة فان علة
ثبوت اللونية للسواد اذا كانت خارجة يلزم انتفاء اللونية بانتفائها فلا يكون
السواد لونا في ذاته وذلك مح اما اذا كانت العلة داخلة فبانتفائها ينتفي
ذات السواد ولا يتصور في حد ذاته فلا يلزم ان لا يكون السواد لونا او نقول
ثبوت الجزء للكل مطلقا معلل بحصول الكل بجميع الاجزاء وبانتفائه ينتفي

لو وضع له

الكل ولا يتقوم في حد ذاته فلا يلزم عدم ثبوت الجزء للكل لان ذلك انما
يتصور اذا تقدم الكل بدون علة ثبوت الجزء وليس كذلك فيما قلنا
وما يقال من ان ثبوت الذاتي للذات لا يعلل محمول على انه لا يعلل بعلة
بعلة خارجة عن علة الذات اذ لا يتصور ان يكون ثبوت شيء لشيء
في نفس الامر من غير ان يكون هناك علة للثبوت اذ ليس ثبوت شيء
لشيء مما يمكن ان يستقل بنفسه من غير احتياج الى شيء حتى يكون واجبا
غير محتاج الى سبب واما ثبوت نفس الذات للذات فليس بمعلل اصلا
اذ لا ثبوت هناك الا بحسب الاعتبار لان الثبوت يستدعي تغاير الطرفين
ولا تغاير ههنا الا بحسب الاعتبار فيكون الثبوت ايضا اعتباريا وفي تقرير
للمسلك الثاني ايضا قصور لان حاصل ما ذكره بعد حذف زوائده انه لو
وجد واجبا لكانا اما متماثلين من كل وجه فيرتفع التعدد والاثنينية
او مختلفين من كل وجه فلا يشتركان في وجوب الوجود والمفروض خلافه
او مشتركين في امر ومختلفين في اخر فيتركب كل منهما مما به الاشتراك وما به
الامتياز فيلزم تركب الواجب وانت تعلم ان مجرد الاشتراك بعارض
والاختلاف بماهيتهما البسيطتين فلا بد في الزام التركيب من بيان
كون وجوب المشترك بينهما غير عارض كما قررناه فيما سبق اللهم الا ان
يريد بالتركيب مجرد الكثرة سواء كانت بحسب الاجزاء او بحسب الذات والصفة
كما يشعر به كلامه فيما سيأتي لكنه لا يوافق تقرير القسم واعلم ان
الفلاسفة ذهبوا الى ان المبدأ الاول جل ذكره ليس فيه ثابتة كثرة بوجه

هناك ح

في امر والاختلاف في اخر
لا يستلزم التركيب لجواز
ان يكون الاشتراك ... ح

من

من الوجوه لا بحسب قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالامتداد
القابلة له ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالجسم الطبيعي المركب بحسب الخارج
من الهيولى او الصورة ولا بحسب الاجزاء العقلية كالانسان المركب من
الاجزاء العقلية اعني جنسه الذي هو الحيوان وفصله الذي هو الناطق
ولا بحسب الصفات بان يكون ذاته موصوفا بصفة موجودة زائدة على ذاته
بحسب الخارج كالسواد للجسم والعلم والقدرة للانسان ولا بحسب الماهية
والوجود بان يكون وجوده زائدا على ماهيته كما في الممكنات واما كثرة
اساميه فباعتبار السلوب والاضافات ولا يقتضي كثرة في الذات بوجه
مثلا اذا قيل له اول فهو اضافة الى موجودات بعده واذا قيل له قديم
فمعناه سلب العدم عنه اولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه اخرا
ويرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا
بعدم واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه لا علة لوجوده وهو علة لغيره
وهكذا قال الامام الغزالي ان بعض ما ذكر من هذه الدعاوى يجوز
اعتقاده لكن لا يثبت على اصلهم فيتبين عجزهم عن اثباته وبعضها لا يجوز
اعتقاده ونبين فساده ونرسم كل واحد منها في مسئلة على حيالها ونحن
نقتفي اثر الامام في ايراد كل منها على حياله الا انا نقدم مسئلة امتناع كون
الشيء الواحد قابلا وفاعلا لابتناء مسئلة نفي الصفات عليها ونبين ما
هو الحق فيها بعون الله تعالى **فصل** في ابطال ان الواحد لا يكون فاعلا
وقابلا لشيء واحد ذهبت الحكماء الى ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد

جهة فيه اصلا كالواجب تع على رايهم لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له وبنوا
على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية والذي عولوا
عليه في ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل
الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان لا يجتمعان في
محل واحد بالقياس الى امر واحد من جهة واحدة ورد هذا الاستدلال
بانه ان اريد الفاعل عند استجماع شرايطه وارتفاع موانعه وصيرورته
موصوفا بالفاعلية بالفعل وجب وجود المفعول به فكذا القابل اذا
اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول
فيه وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا
الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه ولا فرق واجيب عنه
بان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موجبا لمفعوله دون القابل
اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء ما ضرورة احتياج
المقبول لامكانه الى الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب
اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه
من تلك الجهة وانه محال ونحن نقول قيد الحيثية قد يراد به بيان الاطلاق
كما في قولنا الانسان من حيث هو انسان والموجود من حيث هو موجود اي
نفس مفهوم الانسان ونفس مفهوم الموجود من غير اعتبار امر آخر معهما
وقد يراد به التقييد كما في قولنا التابع لا يوجد بدون المتبوع اي التابع
مقيدا بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع ويراد به التعليل كما في قولنا

من حيث انه تابع هو لا يوجد

النار من حيث انها حارة يسخن الماء اي حرارته علة للتسخين فقولهم
القابل من حيث انه قابل لا يمكن ان يكون مستقلا موجبا لمقبوله لا يجوز
انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبته للمقام اذ ليس النزاع في ان نفس
مفهوم القابل يمكن ان يكون موجبا لمقبوله او لا يمكن فاما ان يراد به
المعنى الثاني او الثالث فان اريد الثاني اعني التقييد يكون معنى الكلام
ان ذات القابل مقيدا بصفة القابلية يمتنع ان يكون موجبا لمقبوله
وهو في محل المنع الا ان يضاف اليه التجرد عن الفاعلية ويقال ذات
القابل مقيدا بصفة القابلية والتجرد عن الفاعلية لا يمكن ان يكون
موجبا لمعلوله فح يكون المقدمة المذكورة صحيحة لكن اللازم منها منافاة
التجرد عن الفاعلية ولا نزاع فيه وانما النزاع في المنافاة بين القابلية
والفاعلية وان اريد المعنى الثاني فان اعتبر التعليل اولا ثم السلب المستفاد
من عدم الامكان على معنى ان صفة القابلية لا يكون سببا لامكان وجوب
المقبول في القابل فمسلم ولا محذور فيه وانما يلزم المحذور لو كانت
القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل اذ ح يلزم المنافاة
بين الفاعلية والقابلية للمنافات بين لازميهما فيلزم امتناع اجتماعهما
في محل واحد من جهة فان اعتبر السلب اولا ثم التعليل على معنى ان صفة
القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فلا نم ذلك غاية
الامر انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم
سببيتها لامكان وجوب المقبول ان يكون سببا لعدم امكانه حتى يلزم المنافات

بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم
الفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا ان اريد
به كما هو الظاهر ان القبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع
الوجوب فلا يصح ترتيب قوله فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة
لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وان اريد به ان القبول
سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع فان قلت هب ان القبول ليس سببا
لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والفعل سبب للوجوب
فلو اجتمعا في ذات واحدة من جهة واحدة لزم كون الذات الواحدة من
جهة واحدة سببا للوجوب وغير سبب للوجوب ولا شك في استحالته
قلت الفعل والقبول انما يحملان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطاة
ولا يلزم من كون المفهومين المتناقضين محمولين عليها مواطاة
حتى يلزم صدق قولنا الذات موجب في الجملة والذات ليس بموجب
اصلا فيلزم التناقض وقولنا الذات باعتبار قابليته غير موجب مجرد
عبارة وليس القصد الا ان القبول غير موجب فليتأمل والله الموفق
للسداد والهادي الى سبيل الرشاد ثم ان تنزلنا عن هذا المقام نقول
لهم ان اريد ان القابل لا يكون فاعلا اصلا فلا دليل على تقدير تمام الادلة
وان اريد ان الشيء الواحد لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له من جهة واحدة
فعلى تقدير تسليمه لا ينفعكم ولا يضرنا لان المبدأ الاول فيه جهات واعتبارات
كما حققته من قبل فيجوز ان يكون قابلا لصفاته باعتبار ذاته وفاعلا لها

باعتبار

باعتبار جهات اعتبارية فلا يثبت نفي الصفات الحقيقية عنه وهو المقصود
من هذه المسألة وقد يجاب عن الدليل المذكور ايضا بانه لم لا يجوز ان يكون
ما يقال له الفاعلية نوعين مختلفين يكون نسبة الفاعل الى المفعول في
احد النوعين بالوجوب وفي الآخر بالامكان الخاص فلا يكون نسبة الفاعل
الى المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يمتنع ان يكون الفاعل
بهذا النوع من الفاعلية قابلا فلا يتم الدعوى الكلية وهو مردود بانه لا شك
ان كل فاعل نظرا الى الفاعلية المشتركة بين الفاعليتين يمكن ان يكون نسبته
الى المفعول بالوجوب على معنى ان الفاعلية المشتركة لا يمنع من كون الفاعل
موجبا لمفعوله ولا من عدم كونه موجبا لمفعوله فالمحذور باق بعينه اللهم
الا ان يدعى ان اشتراك الفاعلية بين الفاعليتين اشتراك لفظي لا معنوي
وليس بينهما قدر مشترك يكون نسبة الفاعل الى المفعول بامكان الوجوب
نظرا الى ذلك ولا يخفى بعده وقد يتمسك بهذا الدعوى بوجه آخر وهو ان
القبول والفعل اثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة واحدة لما تقرر
ويجاب بانا لا نسلم ان القبول اثر ولو سلم فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وما تمسكوا به عليه فقد عرفت حاله **فصل** في ابطال مذهبهم في نفي الصفات
ذهب الفلاسفة الى ان المبدأ الاول ليس له صفات زائدة على ذاته بل هي
عين ذاته لا على معنى ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما يتخيل في
بادي النظر من ظاهر الكلام فانه ظاهر البطلان لا يذهب عليه عاقل اذ كل واحد
من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه بل على معنى ان ذاته تع

ذاتك صه

مرتب عليه ما يترتب على ذات وصف معا مثلا ان الحكيم غير كاف في انكشاف
الاشياء لك بل يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به
بل المفهومات منكشفة له لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال
في ساير صفاته ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها
وبهذا يندفع ما ذكره الامام الغزالي من ان العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا
فالقول بان المبدا الاول في ذاته علم والحال انه قايم بنفسه كالقول بان كلا من
السواد والبياض قايم بنفسه وبالطريق الذي يعلم استحالته قيام صفات
الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من العلم والحيوة وغيرهما
لا يقوم بانفسها بل انما يقوم بالذات فاذن قد سلبوا من المبدا الاول القيام
بنفسه وردوه الى حقايق الاعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها ثم ان
الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا بان الاول لو كان له صفة زايدة قايمة به لكانت
تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها ومحتاجة الى علة لامكانها فتلك
العلة لا يخلو من ان يكون ذات المبدا الاول او غيره فان كان الاول لزم كون
الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وانه محال وان كان
غيره لزم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا محال والجواب انا نختار
ان ذات المبدا الاول علة لها ولكن لا نم لزوم كون الشيء الواحد من جميع
الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها فانما يلزم ذلك لو كان المبدا الاول واحدا من
جميع الوجوه وهو مم فانك قد عرفت سابقا ان فيه كثرة بحسب حيثيات اعتبارية
ولو سلم فلا نم استحالة كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة و

فاعلا

فاعلا لها وما استدلوا به عليه فقد عرفت ضعفه ويمكن ان يقال ايضا على
طريق البحث دون التحقيق عليها غير المبدا الاول مما هو معلولات له وكما ان
احتياج الواجب في صفته الى غيره ممنوعة فان الدليل ما قام الا على ان موجود
مستغن في ذاته ووجوده عن غيره واما استغناؤه وعدم احتياجه في صفات
الى شيء اخر فلم يدل عليه حجة فان قلت صفته صفة كمال فلو احتاج في صفته
الى غيره لزم استفادته صفة الكمال من غيره قلت ما ذكرته عين الدعوى
فعبر عنها بعبارة اخرى وما الدليل نعم لو احتاج ذاته في وجوده الى تلك الصفات
لزم استنادها الى غيره احتياج الذات في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا لكن
احتياج الذات في وجوده الى شيء من تلك الصفات مم وقد يستدل لهم على
امتناع كون صفاته نوع زايدة عليه قايمة به بانه لو كان صفاته زايدة على ذاته يكون
محتاجا الى تلك الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغني المطلق هو ما لا يحتاج
الى غير ذاته وجوابه ان يقال ان اريد بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج
في وجوده اليها فلزومه مم وان اريد في انكشاف الاشياء وامثاله فاللزوم
مسلم لكن لا نم استحالة اللازم فان الدليل ما دل الا على وجود موجود يكون
في وجوده مستغنيا عن جميع ما سواه واما احتياجه في انكشاف الاشياء وغيره
مما لا يتوقف الوجود عليه الى صفات قايمة به فلم يقم حجة على امتناعه قال الامام
الغزالي ان لهم مسلكين في امتناع كون صفاته زايدة عليه احدهما انه لو كان له
صفة زايدة على ذاته فاما ان يستغني كل منهما عن الاخر في وجوده او يفتقر كل منهما
الى الاخر او يحتاج احدهما الى الاخر دون العكس والاول يستلزم تعدد الواجب

وهو مح والثاني ان لا يكون شيء منها واجبا وهو خلاف الفرض والثالث
ان يكون احدهما وهو ما يحتاج الى الآخر معلولا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب
هو الآخر فقط ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان يرتبط ذات واجب
الوجود بسبب وهو ايضا مح وثانيهما انه لو كان له صفة زائدة على ذاته يكون
تلك الصفة تابعة للذات وكانت الذات سببا لها فكانت معلولة لها فلا يكون
واجب الوجود قال وهذا المسلك هو الاول بعينه مع تغيير عبارة واجاب عن
المسلك الاول بوجهين احدهما على طريق البحث دون التحقيق والآخر على طريق
التحقيق محصل الاول هو انكم ابطلتم القسم الاول اعني استغناء كل من الموصوف
والصفة عن الآخر بلزوم التعدد في الواجب وقد تبينا انه لا برهان لكم على امتناع
تعدده على ان مسئلة امتناع تعدد الواجب لا يتم الا بالبناء على نفي الكثرة عن
الواجب بحسب الذات والصفة وبحسب الاجزاء فاثبات نفي الكثرة بحسب الذات
والصفة بامتناع تعدد الواجب دور ومحصل الثاني هو انا نختار ان الذات
في قوامه غير محتاج الى الصفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا يكون
واجبة الوجود قلنا ان اردتم بواجب الوجود ما لا يحتاج الى علة فاعلية فلا نم
ان الصفة لو احتاجت الى الموصوف يلزم ان لا يكون واجبة الوجود فلم لا يجوز
ان يقال كما ان ذات الواجب قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل
لها وان اردتم بالوجود ان لا يكون محتاجة في وجوده الى قابل سلمنا ان الصفة
لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى ولكنها قديمة لا فاعل لها فما المحيل لذلك
والدليل لم يدل الا على قطع التسلسل في العلل الفاعلية وقطع التسلسل يحصل بفاعل

الى م

لم

وهو محل الصفات م

له صفات لا فاعل له ولا الصفات وليس له محل قابل واجاب عن الثاني
بانه ان اريد بكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سببا لها ان الذات
علة فاعلية لها فانها مفعولة للذات فهم فان ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلومنا
وان اريد ان الذات محل وان الصفة تقوم به قيام الصفات بالموصوفات
فهم ولكن لا يلزم منه ان يكون لها فاعل ولم لا يجوز ان يكون فيه قائمة بالذات
من غير ان يكون لها فاعل فلا يلزم ان لا يكون واجبة الوجود بالمعنى المراد واما
عدم كونها واجبة الوجود بالمعنى الآخر فلا دليل على استحالته هذا ما ذكره فان
قيل ان اراد بقوله في المسلك الاول فيؤدي الى ان يرتبط ذات واجب
الوجود بسبب ان الذات الموصوفة يكون محتاجة الى علة قابلة لكون صفتها
معلولة لها فعدم لزوم ما ذكره ساقط اذ لم يلزم منه الا ان يكون الصفة
معلولة محتاجة الى علة واما ان تلك العلة غير الذات حتى يلزم احتياج الذات
اليها في صفاتها فلم يلزم قط بل اللازم احد الامرين اما كون القابل فاعلا او
كون الذات محتاجة الى علة خارجة في صفتها كما قررناه فيما سبق وان اراد ان واجب
الوجود الذي هو الصفة يكون مرتبطا الى العلة ومحتاجا اليها فظ الفساد
اذ الحكماء لا يقولون بكون الصفة واجبة على تقدير زيادتها وقيامها بذات الواجب
حتى يدفعوا ذلك الاحتمال بلزوم المح الذي هو كون الواجب معلولا قلنا
المحمل الصحيح هو المعنى الاول ولعل اكتفاؤه على احد اللازمين لظهور استحالة
الآخر في زعمهم وعليه ينبغي ان يحمل كلامه في الدليل الثاني فليتأمل في تطبيق عبارته
على هذا المعنى ثم اعلم ان ما ذكره في جوابه الاول عن المسلك الاول من ان

مسئلة الامتناع تعدد الواجب لا يتم الا بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب
بحسب الذات والصفة فاثباته بها دور غير موجه لان مسئلة امتناع تعدد
الواجب قد ذكر نفسه لها دليلين نقلا عن الحكماء احدهما مبني على نفي الكثرة
والاخر غير مبني عليه فالقول بانها لا يتم الا بالبناء على نفي الكثرة لا وجه له على ان
الدليل المبني على نفي الكثرة محصله على ما ذكره المحققون هو ان الوجوب نفس
الماهية فلو كان مشتركا بين اثنين لتمايزا بالتعين فيلزم تركب كل من الواجبين
مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو ح فمبنى التوحيد على نفي الكثرة بحسب
الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة وبتوقف نفي الكثرة بحسب الذات والصفة
على مسئلة التوحيد التي يتوقف على نفي الكثرة بحسب الاجزاء فلا دور اصلا اللهم
الا ان يريد بالتركيب في دليل التوحيد مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء او باعتبار
الذات والصفة من غير بناء لذلك الدليل على كون الوجوب نفس الماهية و
ذلك لا يلائم كلام الحكماء في كتبهم ولا الكلام النقلية عنهم واما جوابه التحقيقي
فمبناه على ان علة الحاجة الى المؤثر الحدوث لا الامكان على ما هو راي قدماء
المتكلمين فالقديم سواء كان ذاتا او صفة لا يحتاج الى مؤثر ولا يلتبس عليك
بعد تاملك ان الشيء اذا كان محتاجا الى فاعل في وجوده فهو من حيث هو هو
لا يستقل بوجوده فاذا نظر الى ذاته من حيث هي هي كان الوجود والعدم بالنظر
اليها متساويين والا فان كان احد الطرفين اولى به لذاته فان امتنع الطرف الاخر
بسبب تلك الاولوية الناشية عن ذاته كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا
فيكون ذاته من حيث هي هي مستقلا في وجوده وليس كذلك وان لم يمتنع الطرف الاخر

التكلم ٦

جاز

60

جاز وقوعه نظرا الى ذاته بسببه فيتوقف اولوية الطرف الاولى على انتفاء
سبب الطرف الاخر لان اولوية احدهما منافية لاولية الاخر سواء تعدد السبب
او اتحد فلا يكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاولى ثابتة له لذاته بل مع انضمام
عدم سبب الطرف الاخر والمفروض خلافه واذا كان الطرفان متساويين نظرا
الى ذاته يكون محتاجا الى الفاعل في رجحان احد طرفيه على الاخر فان ضرورة العقل
حاكمة بان ترجح احد المتساويين على الاخر يحتاج الى مرجح خارج عن ذاته
فان قلت اللازم من تساوي الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج الى امر به
يترجح احد المتساويين عن الاخر ومن اين يلزم ان يكون ذلك المرجح فاعلا
فلم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح شرطا او محلا قابلا قلت احتياج احد المتساويين
في الوقوع الى فاعل يوقعه ضروري حاصل في اولية العقول غاية ان يقال
لم لا يجوز ان يكون الفاعل ذاته والامر الخارجي الذي هو القابل او غيره
شرطا في تاثير ذاته في وجوده فمن قال بان مرتبة الوجود متقدم على مرتبة الايجاد
مطلقا سواء كان ايجادا لنفسه او لغيره لم يجوز ان يكون ذاته فاعلا والا التقدم
عليه بالوجود فيتقدم الشيء على نفسه ومن لم يقل به بل جوز ان يكون الذات
من حيث هي هي فاعلة لوجودها يلزمه تجويز ذلك في جميع الممكنات فلا يثبت
كون الواجب تع فاعلا لوجودات الاشياء فليتامل واما جوابه عن المسلك
الثاني فمحصله راجع الى جوابه التحقيقي عن المسلك الاول من تجويز كون
الصفة القديمة مستغنية عن العلة الفاعلية وقد عرفت ما فيه ثم اعترض على
نفسه بانه اذا اثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة في الذات كان هناك تركيب

وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجز ان يكون المبداء الاول جسما
واجاب بان قول القايل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج
الى موجد فيقال له الاول موجود وقديم لا علة له ولا موجد له فكذلك يقال
هو موصوف قديم لا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم
بلا علة وامتناع كون الاول جسما انما هو لكون الجسم حادثا مثلا ولا يخفى
عليك بعد تأملك ان الوجود اذا لم يكن عارضا للماهية كما ذهب اليه الحكماء
في وجود الواجب لا يلزمه وصمة الاحتياج ونقص الامكان واما اذا كان الوجود
زايدا على الماهية فالعقل بضرورته يحكم بانه لا بد في اتصاف الماهية به من فاعل
اما الذات كما ذهب اليه المتكلمون في حق الواجب او غيرها كما في الممكنات و
ليس التركيب مما لا يحتاج الى شيء اصلا كالوجود الغير العارض للماهية ضرورة
احتياجه الى ما يحصل منه التركيب فلا بد له من مركب هو اما الذات او غيرها
فلا يتصور قيام صفة بذات من غير ان يكون ذلك القيام معللا بشيء من
ذات او غيرها ولا صفة موجودة من غير احتياج في وجودها الى فاعل كما حققته من
من قبل ثم ان الحكماء لما ذهبوا الى ان المبداء الاول جلت عظمته لا يجوز ان
يكون له صفات موجودة زايدة على ذاته قايمة به مع انهم يقولون انه مبداء اول
موجود وواحد وقديم وباق وواجب الوجود وعقل وعاقل [ومعشوق] ومعقول
ومريد وقادر وحي زعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد باضافة شيء
اليه او اضافته الى شيء او سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في الذات
المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرتها فانه اذا قيل له مبداء فهو اشارة الى ان

وجود

وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته واذا قيل له اول فهو
اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل موجود فمعناه انه وجود محض ليس له
عروض للماهية واذا قيل قديم فمعناه سلب العدم عنه اولا واذا قيل باق
فمعناه سلب العدم عنه ابدا واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه وجود لا علة
وهو مبداء لغيره فيكون جمعا بين السلب والاضافة واذا قيل عقل فمعناه انه
موجود بريء عن المادة بذاته يدرك ذاته لا بصورة منتزعة منه فان الشيء
اذا ادرك بصورته كانت تلك الصورة عقلا اي تعقلا وادراكا واذا ادرك
بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار تعقلا واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته
المجردة عن المادة ولها حصول ماهية مجردة هي ذاته فهو عاقل ذاته واذا قيل
معقول فمعناه ان ماهيته المجردة لذاته فهو معقول ذاته فان المعقول هو
الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس
في شرط هذا الشيء ان يكون هو هو او آخر بل شيء مطلقا اعم من نفسه
او غيره فالاول ان له ماهية [مجردة] لشيء هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشيء
فهو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التي لشيء
هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة لشيء هو ذاته ومن تامل قليلا علم ان
العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء
آخر او هو فقد تبين ان كونه عاقلا او معقولا لا يوجب فيه كثرة البتة واذا قيل
قادر فيعني به انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهو بهذه المثابة اذ ليس
من شرط ذلك انه لا بد وان يشاء اذ يقال فلان قادر على ان يقتل نفسه

وان علم انه لا يفعل وهو صادق واذا قلنا لو اراد لفعل لا يشترط في صدق هذه
المنفصلة صدق جزئيها بل جاز ان يكونا كاذبين مع صدقها وكل ما هو مريد له
فهو كاين وما ليس مريدا له فغير كاين والذي هو مريد له لعلم يكن مريدا له
لما كان وما لا يريد لو اراده لكان واذا قيل مريد فيعني به انه عالم لما يصدر
عنه وليس كارها له فيكون الارادة عين العلم وهو عين الذات والقدرة
ايضا راجعة الى الذات لانا نفتقر فيما يصدر عنا الى تحريك الالات البدنية
كاليد والرجل وغيرهما ونفتقر في ذلك التحريك الى قوة تكون مبدا له وهذه
القوة هي المسماة بالقدرة في حقنا وما يصدر عنه تع ليس بمفتقر الى شيء
من ذلك بل المراد تابع لارادته كما هو مراد فلا يحتاج في تحصيل ما يحصل منه
الى امر زايد على ذاته كما في حقنا ولذلك امثلة فينا تناسبه لا من كل وجه
وهو انك تتصور امرا تميل اليه فيتبعه حركة بعض الاعضاء وتتصور امرا
يتبعه تغير وجهك وتتصور امرا يتبعه منك الشهوة والشوق وليس سبب
ماذكر من الامور الا التصور من استعمال آلة واذا قيل له حي لم يرد به الا انه
عالم يفيض عنه الوجود الذي يسمى فعلا له فان الحي هو الفعال الدراك
فاحد الامرين المعتبرين في الحيوة هو الفعل والايجاد وهو اضافة له الى معلوله
والاخر هو كونه عالما وهو ايضا غير زايد عليه كما علمت فلا يكون حيوة زايدة
على ذاته ايضا اذا عرفت وتاملت ماذكرنا امكنك ان ترجع ساير ما يطلق
عليه تع الى نفس الذات او الاضافة او السلب فلا نطول الكلام بتفصيلها قال
الامام الغزالي من قال منهم بان الاول تع يعلم غيره كما يعلم ذاته كالشيخ ابي علي

وغيره من محققيهم يلزمه ان يكون فيه نوع كثرة اذ لا شك ان علمه بذاته غير
علمه بغيره اذ لا يستحيل في الوهم ان يقدر علمه بذاته مع انتفاء علمه بغيره فلو كان
احدهما عين الاخر لم يمكن ان يتوهم وجود احدهما كما لا يمكن ان يتوهم وجود ذاته
فهما اذن شيان وعلمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذ لم يكن
عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيتحقق هناك نوع كثرة واما من قال
منهم بان المبدا الاول جل ذكره لا يعلم الا ذاته تع عن قول المبطلين علوا كبيرا
فهم مع التزامهم منع الشناعة التي استنكفت المتاخرون وهم عن نصرتها
حيث يلزمهم تفضيل معلوله عليه تع اذ لا شك في ان العلم شرف وان عدمه
نقصان والملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبداه
وغيره والاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالاضافة الى احاد الناس فضلا
عن الملايكة بل البهايم مع شعورها بنفسها تعرف امورا اخر سواها لم يتخلصوا
ايضا عن الكثرة لانهم ان قالوا بكون علمه بذاته غير ذاته فقد جاءت الكثرة وان
قالوا بكونه عينه فقد ارتكبوا باطلا اذ لا فرق بينهم وبين قايل بان علم الانسان
بذاته عين ذاته وهو حماقة اذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته
ثم يزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره لذاته لا محالة والقول بان الانسان
قد يخلو عن العلم بذاته ثم يطرا عليه فيكون غيره لا محالة بخلاف الاول لا يفيدهم
لان الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشيء لا يجوز ان يطرا على
الشيء وغير الشيء اذا قارن الشيء لم يصر هو ولم يخرج عن كونه غيرا فبان
كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يلزم ان علمه بذاته عين ذاته فان الوهم ينبغي لتقديم

ومن الاشياء

و وجود ذاته

بل انه غير ذاته

الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم
ولا يخفى عليك ان ما ذكره من الاستدلال على مغايرة العلم بالغير للعلم بذاته
انما يتم ان لو علم حقيقتها ثم امكن توهم انتفاء احدهما مع ثبوت الاخر وهو هم
فانه يجوز ان يكون لشئ واحد لوازم مختلفة غير متناهية صادقة على ذلك
الشئ مساوية له ويعلم تلك اللوازم ولا يعلم ذلك الشئ بحقيقته ولا
يصدق تلك اللوازم فيتوهم ان ما صدق عليه كل منها غير ما صدق عليه الاخر
فيمكن ح ان يتوهم ثبوت ما صدق عليه احدهما مع انتفاء ما صدق عليه الاخر
مع ان ما صدقا عليه شئ واحد في نفس الامر والحق ان من قال منهم بانه تع
يعلم ذاته لا بصورة زايدة على ذاته ويعلم غيره لانه معلول له وصادر عنه من غير
افتقار صورة منه فلا يلزم كثرة في المبدا الاول باعتبار العلم بذاته والعلم
بغيره واما الشيخ ابو علي فانه قد ذهب في كتاب الاشارات الى ان علمه بذاته
علم حضوري وعلمه بما عداه بحصول صور الاشياء في ذاته فالكثرة لازمة في علمه تع
بغيره ويلزمه ايضا القول بكون الشئ قابلا وفاعلا معا بالنسبة الى امر واحد
والقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة وبانه تع لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظ من مذاهب الحكماء وقدمائهم
القايلون بنفي العلم عنه تع وافلاطون القايل بقيام الصور المعقولة بذاتها
والمشاؤن القايلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات
حذرا من التزام هذه المعاني واما الذين قالوا بانه تع لا يعلم غيره تع عن قول
المبطلين علوا كبيرا فان مذهبهم وان كان باطلا كما بينه الامام الغزالي رح لا يستلزم

تفضيل معلولاته عليه تع الا انه لا يلزمهم الكثرة فيه تع لان علم الشئ بنفسه
علم حضوري عندهم لا يحتاج فيه الى صورة زايدة وليس يغفل الانسان عن
وجود ذاته اصلا بل قد لا يلتفت اليه لاشتغاله بامور اخر فيظن انه غافل
في نفسه وليس بغافل واما قوله فان الوهم يتسع لتقدير الذات ثم طريان
الشعور فحاصله راجع الى ما تقدم من امكان توهم الانفكاك وقد عرفت
ما فيه **فصل** في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم
بالجنس والفصل قالوا المبدا الاول لا يجوز ان يتركب بحسب العقل من جنس
وفصل واذا لم يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد اذ الحد ما يتركب من الجنس
والفصل الذاتيين وما يقال من انه مشارك للممكنات في كونه موجودا و
للعقول للمبدائية فهو ليس مشاركة في الجنس بل في الخارج اللازم فان
مشاركته للممكنات انما هي في الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيته لازم له
والمبدائية اضافة لازمة له بالقياس الى معلولاته خارجة عن ذاته واما الوجود
الخاص الواجبي فهو عين ماهية الواجب ومخالف لوجودات الممكنات
بالحقيقة لا اشتراك بينهما الا في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها لازم
لها واما الجوهرية فالمحققون منهم على انه تع ليس بجوهر اذ الجوهر هو الموجود
لا في موضوع وليس المراد الموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لزم
العلم بجوهرية الشئ العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد انه ماهية اذا
وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب
اذ ليس له عندهم ماهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود الخاص الواجبي

فلا يكون معنى الجوهر مشتركا بينه وبين غيره ومنعنا الدعوى وان لم يكن
مخالفة لاصول الاسلام الا انه لما لم يتم دليلهم على دعواهم تعرض له الامام
حجة الاسلام الغزالي فاقتفينا اثره والمشهور منهم في بيان منع الدعوى
مسلكان الاول هو المسلك العام الذي يدل على نفي التركيب عنه مطلقا
سواء كان من اجزاء متباينة في الخارج او من اجزاء متباينة في الذهن وهو انه
لو تركب الواجب من اجزاء متباينة في الذهن او في الخارج لاحتاج الواجب
لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجميع اجزاء الشيء وان
كان نفس ذلك الشيء لكن كل واحد من اجزائه غيره فلا يكون ذاته
مع قطع النظر عن الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون
ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره والمحتاج الى الغير بحسب نفس الامر
ممكن فيلزم ان يكون الواجب ممكنا وجوابه ان يقال ليس معنى كون الاجزاء
العقلية اجزاء للماهية الا ان العقل ينتزع من نفس الذات البسيطة مع
قطع النظر عن عوارضها بحسب الاستعدادات والشروط المقتضية لها مفهومات
متعددة يتعقلها بها يسمى اعمها جنسا واخصها فصلا ومن المفهومات وان
كانت متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا الا انها صور شيء
واحد ذاته بسيط لا تعدد فيه غايته ان ذلك الامر البسيط بحيث يجوز
ان يؤخذ من ذاته بدون اعتبار عوارضه مفهومات متعددة محمولة عليه
فان اريد باحتياجه الى الغير في ذاته ووجوده هذا التعدد فلا نسلم استحالته
واستلزامه للامكان وان اريد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه فان

قلت

قلت الادلة الدالة على الوجود الذهني دلت على ان الموجود في الذهن
هو عين الماهية الخارجية فيكون الماهية الواجبية على تقدير تركيبها في العقل
من الجنس والفصل مركبة في حد نفسها من امرين محتاجة الى كل واحد
منهما فيعود المحذور قلت الاجزاء العقلية متحدة بحسب الخارج ماهية
ووجودا والا فاما ان يختلف ماهية ويتحد وجودا او يختلف في الماهية
والوجود معا وعلى الاول ان قام ذلك الوجود الواحد بكل واحد
من تلك الاجزاء لزم حلول شيء واحد في محال متعددة وان قام بمجموعها
من حيث هو لزم وجود الكل بدون الجزء وكلاهما محالان لا يقال لا نسلم
انه ان قام بالمجموع لزم وجود الكل بدون الجزء وانما يلزم ذلك لو لم يكن
ساريا في الاجزاء لانا نقول الوجود الحاصل في احد الجزئين غير الوجود الحاصل
في الآخر فيتعدد الوجود فيرجع الى القسم الثاني وعلى الثاني يلزم ان يمتنع
حمل احدهما على الآخر بالهوهو لان الامور المتباينة بحسب الخارج في الماهية والوجود
يمتنع حمل بعضها على بعض بالمواطاة وان فرض بينها اي ارتباط امكن فالماهية
الواحدة تكون مختلفة بالتركيب والبساطة بحسب الوجودين فباعتبار الوجود
الخارجي لا تركب فيه اصلا فذاته البسيطة كافية في الوجود الخارجي من غير
اعتبار امر آخر معها وباعتبار الوجود الذهني يكون مركبة فذاته بحسب هذا
الوجود الى غيرها محتاجة الذي هو جزؤها كما يحتاج الى المحل والفاعل المفيض
لوجودها في ذلك المحل ولا نم استلزامه للامكان ومنافاته للوجوب الذاتي
والحاصل ان الامر البسيط الذي لا تعدد فيه اصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده

اذا وجد في العقل فصله العقل الى مفهومين متمايزين ومثل هذا التفصيل
والتعدد انما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فيكون البسائط
لازمة للماهية بالنظر الى الوجود الخارجي والتركيب بحسب الوجود الذهني
فلا تكون الماهية مطلقا ولا يجب للخارج محتاجة الى غيرها في ذاتها ووجودها
الخارجي بل عند حصولها في الذهن فلا نسلم استحالته واستلزامه للامكان
المسلك الثاني ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته
لان كل ماهية مما سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود فلو شارك
الواجب غيره في ماهيته ذلك الغير يلزم امكانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا
لم يكن شاركا لغيره في ذاتي لم يحتج في العقل الى فصل يتميز به عن غيره فلا
يكون مركبا في العقل وجوابه ان ما ذكر مبني على ان لا يكون في الوجود واجبان
والا فيجوز ان يكون بينهما جنس مشترك غير مقتض لامكان الوجود بل
لوجوبه ويتميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب
وقد بينا ان ما ذكروا من الادلة على الوحدانية غير تام فلا يتم ما يبتني عليه
ايضا والتوحيد وان كان ثابتا عندنا قطعا الا ان المقصود الزامهم
بان مطلوبهم لا يتم على ما ذكروا ثم لا نم ان عدم مشاركته لشيء من الاشيا
في ماهيته يدل على انه لا جنس له لم لا يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه
بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل فيكون له فصل يتميز به عن سائر
الانواع التي في العقل من غير لزوم ما ذكر في امكان الواجب وذلك لا ينافي
برهان التوحيد وههنا موضع تامل ولو ان الماهية الجنسية اذا اقتضى وجو

الوجود

الوجود فهل يجوز ان لا يوجد في الخارج لبعض انواعه او لا فليتامل وايضا
ما ذكر من الدليل على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يكون مركبا من الجنس
والفصل ولم يدل على انه لا يجوز ان يتركب من امرين متباينين والدليل
المذكور على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين غير تام لما علم في موضعه
وقد يجاب بان قولكم كل ماهية سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود ان اريد به
كل ماهية نوعية بسيطة لما سواه فمسلم انه يقتضي امكان الوجود وان الواجب
لا يشارك شيئا في تلك الماهية ولكنه لا يفيد المط وان كان المراد الماهية
اعم من ان يكون نوعية او جنسية فلا نم ذلك فلم لا يجوز ان يكون للواجب
جنس يندرج تحته نوعان الواجب وممكن اخر وماهية ذلك الجنس من حيث
هي لا يقتضي امكان الوجود ولا وجوبه بل ان انضم اليها فصل الواجب صار
واجبا وان انضم اليها فصل الممكن صار ممكنا وفيه بحث لان كل مفهوم
سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية اذا التفت اليه من حيث هو مع قطع
النظر عما يغايره اما ان يقتضي وجوده اقتضاء تاما اولا والاول الواجب و
الثاني اما ان يقتضي عدمه اقتضاء تاما اولا والاول الممتنع والثاني الممكن
ومنع القسمة عقلية ضرورية لا يخرج عنها اصلا والطبيعة الجنسية التي توجد
في الممكن لا يجوز ان يقتضي وجودها اقتضاء تاما والا فعند اتحادها مع الماهية
النوعية الممكنة في الخارج اما ان يوجد هذا الاقتضاء فيلزم كون الممكن واجبا
اولا فيلزم تخلف مقتضى الذات عنها ونقل الامام حجة الاسلام الغزالي رح
عنهم لبيان هذا المطلوب بتفصيله ما ذكره الشيخ ابو علي في بعض كتبه من ان

كل مركب ذات كل جزء منه ليس ملزومات الاجزاء ولا ذات المجتمع فاما
ان يصح لكل واحد من جزئية مثلا وجود منفرد لكنه لا يصح للمجتمع وجود
دونها فلا يكون المجتمع واجب الوجود او يصح ذلك لبعضها لكنه لا يصح
للمجتمع ولا لباقي الاجزاء وجود دونه فالذي يصح له ذلك من المجتمع والاجزاء
الاخر فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذي يصح له ذلك وان
كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء
وتعلق وجود كل بالاخر فليس شيء منها بواجب الوجود فيكون كل منها ممكنا
ثم اعترض عليه بما حاصله ان البرهان انما دل على انقطاع سلسلة الممكنات
بموجود لا يحتاج الى الفاعل فلم لا يجوز ان يكون ذلك الموجود مركبا من
جزئين كل واحد منهما لا يحتاج الى شيء اصلا ويكون المجتمع منهما محتاجا الى
كل منهما في تقومه من غير احتياج الى فاعل يوجده فان اريد بواجب الوجود
في قوله فلا يكون المجتمع واجب الوجود ما لا يحتاج الى فاعل فلا نسلم انه لا يكون
واجب الوجود وان اريد ما لا يحتاج الى شيء اصلا سواء كان جزءا مقوما
او غيره فمسلم انه لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن البرهان ما دل الا على
مقطع للسلسلة لا يكون محتاجا الى الفاعل ولا خير بعدم كونه واجبا بالمعنى
الاخر ورده الامام الرازي بانه اما ان يكون بشيء من الجزئين مفتقرا الى
الاخر او لا فان كان الثاني كان كل واحد من تلك الاجزاء مستقلا بنفسه
وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون مجموعها شيئا واحدا وحدة حقيقية
ضرورة ان الامور التي لا تكون بينها احتياج لا يتركب منها ماهية لها وحدة

الحمل ح

حقيقية

حقيقية فاجزاء الواجب ليست اجزاء له مطلقا وان كان الاول كان
بعض تلك الاجزاء علة للبعض الاخر وكل ما هو معلول منها كان ممكنا
لذاته فلا يكون المركب واجبا بل الواجب الجزء الاخر فان قلت لم لا يجوز
ان لا يكون شيء من الجزئين مفتقرا الى الاخر ويكون بينهما ملازمة كما بين
الابوة والبنوة يتركب منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية ولم لا يكفي هذا
القدر في تركيب الماهية الحقيقية الواحدة قلت ضرورة العقل حاكمة بان
كل ما استغنى عن الاخر في قوامه ووجوده وتشخصه كان المركب منهما واحدا
اعتباريا كالانسان الموضوع بجنب الحجر لا ماهية واحدة وحدة حقيقية فان
كان بين الاجزاء احتياج في احد ما ذكر كان بعضها ممكنا محتاجا الى فاعل قطعا
فلا يكون المركب منهما واجبا وان لم يكن الواجب الذي له وحدة حقيقية مركبا
منهما وقد يقال التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون
اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف ما اتفق بل من حيث
تلك العلة الموجبة تعلقا ما لكل واحد منهما بالاخر كما بين الصورة والهيولى
وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى
ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن
الاخر فيلزم على تقدير التلازم بينهما اما كون احد الجزئين معلولا للاخر او كونهما
معلولين لعلة ثالثة منفصلة عنها فلا يكون المجتمع منهما واجبا ورد بان
دوام تعلق كل منهما بالاخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن
الاخر ومن يلزم ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا معلولي علة ثالثة منفصلة

يقتضي م

للتعلق بينهما ولم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالاول بحسب ماهيته من
غير توقف لاحدهما على الآخر ولا لامر ثالث خارج عنهما ثم قال الامام الغزالي
الجوهرية والوجود والمبدائية وان لم يكن جنسا له تع لانها ليست مقولة في جواب
ما هو لكن الواجب تع عندهم عقل مجرد كما ان ساير العقول التي هي مبادي
للوجود عقول مجردة عن المواد وليست العقلية المجردة للذات من اللوازم
بل هي حقيقة جنسية ومثل هذه الحقيقة الجنسية مشتركة بين الاول وساير
العقول فيلزم ولا يمكن ان لا يباينها بشيء اخر لامتناع الاثنينية بدون
التمايز فلا بد اذن من فصل به يتميز عن ساير العقول فيلزم التركيب قال
والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات انواع مختلفة وانما اشتراكها
في العقلية وافتراقها بفصول سوى ذلك وكذلك الاول تع يشاركها جميعها
في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة او المصير الى ان العقلية ليست
مقومة للذات وكلاهما محال عندهم للذات ولا يخفى عليك ان العقلية
مآلها التجرد عن المادة وهو معنى سلبي لازم لذات الاول خارج عن
حقيقته وكذا بالنسبة الى العقول ايضا فليست العقلية مقومة لذات
المبداء الاول ولا لذات العقول اصلا حتى يلزم بسبب الاشتراك فيها الامتياز
بالفصول فيلزم التركيب واما الجوهرية وان قال بعضهم بكونها جنسا للجواهر
لكنهم منعوا كون المبداء الاول جوهرا فلا يلزمهم تركبه بخلاف العقول
فانه عندهم مركب من الجنس والفصل وبعضهم ذهبوا الى ان الجوهر ليس
بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها المتخالفة لا بالفصول

فصل

فصل في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته وهذه
الدعوى ايضا لا يخالف اصول الاسلام ولهذا مال اليه بعض المحققين
من متاخري المتكلمين والدليل الذي عول عليه الشيخ في كتبه هو ان وجود
الواجب لو كان زايدا على ماهيته لكان قايما بها والا لم يكن موجودة اصلا ولو
قام بها لكان مفتقرا اليها وهي غيره فيكون مفتقرا الى الغير فممكن يحتاج الى
مؤثر والمؤثر فيه اما نفس تلك الماهية او غيرها لا جايز ان يكون غيرها والا
لزم افتقار الواجب في وجوده الى غيره ولا يكون الواجب واجبا ولا جايز
ان يكون نفسها فان الماهية وان جاز ان يكون علة لبعض صفاتها لكن لا يجوز
ان يكون علة لوجود نفسها اذ المؤثر في الوجود لا بد وان يتقدم عليه
بالوجود فلو كانت الماهية الواجبية علة لوجودها لتقدم على وجودها بالوجود
فالوجود المتقدم اما نفس وجود المفروض او غيره فان كان نفسه لزم تقدم
الشيء على نفسه وهو محال وان كان غيره عاد الكلام اليه فكان للشيء وجودات
لا نهاية لها وهو ايضا محال ويلزم ايضا ثبوت المط على تقدير عدمه لان الماهية
المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان يتقدمها بوجود لا يكون
زايدا عليها والا لم يكن الجميع جميعا بل بعضها واجيب عنه بوجوه احدها ما ذكره صاحب
الاشراق وهو ان الوجود لا يزيد في الاعيان على الماهية الموجودة بل زايد
عليها في الاذهان فقط فهو اعتبار عقلي لا هوية عينية فلا علة له في الاعيان لا الماهية
ولا غيرها حتى يلزم ما ذكر من المحذور ورد هذا الجواب بان الوجود وان لم يكن له
هوية عينية لكن للماهية اتصاف به بحسب نفس الامر فهو وان لم يحتج الى علة

والمفتقر الى الغير م

موجب له لكونه من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لكن له
احتياج الى العلة باعتبار اتصاف الماهية به فتلك العلة اما غيرها فيلزم افتقار
الماهية الواجبية في اتصافها بالوجود الى امر خارج عن ذاته او عينها فيلزم
تقدمها على وجودها بالوجود لا يقال ذات الواجب تع لما وجب اتصافه بالوجود
ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك احتياج الى علة اذ المحوج الى العلة هو الامكان
فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك
طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وما يقال ان الواجب هو الذي يقتضي
ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك
اقتضاء وتاثيرا لانا نقول الاتصاف ليس مما يتصور ان يستغني عما عداه
بالكلية حتى يتصور ان يكون واجبا نظرا الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف
وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون الا جائز حصوله ولا حصوله فلا بد في
ترجيح احد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات او غيرها فيلزم
احد المحذورين قطعا وثانيها ما ذكره الامام الرازي ره ومولانا لانم ان علة
الوجود يجب ان يكون متقدمة على معلولها بالوجود فان العلة لا شك
في تقدمها على المعلول واما ان هذا التقدم بالوجود فلم لا يجوز ان يكون الماهية
من حيث هي علة لوجودها فيتقدم عليه ذاتا لا وجودا اولا يرى ان ماهيات
الممكنات علل قابلية لوجوداتها مع انها لا يجب تقدمها عليها بالوجود والا لزم
وجود الشيء قبل وجوده واذا كان تقدم العلة القابلية لا بالوجود فلم لا يجوز
ان يكون الحال في العلة الفاعلية ايضا كذلك فان قيل اذا جوزتم ان يؤثر

ماهية قبل الوجود في وجود نفسها فلم لا يجوز ان يؤثر تلك الماهية قبل وجودها
في وجود العالم وح لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر قلنا
قلنا ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون
سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه ورد هذا الجواب
ايضا بان الفاعل للوجود لا بد ان يلاحظ العقل له وجودا اولا حتى يمكنه ان يلاحظ
له افادة الوجود لان مرتبة الايجاد متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان
ما لا يوجد في نفسه لا يتصور منه الايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد
نفسه فلا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها و
اما العلة القابلية فهي مستفيضة للوجود والمستفيد للوجود لا بد وان يلاحظ
العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان
استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيضه
عليه بالوجود ضرورة ثم قال الامام الرازي معترضا على الشيخ انه قد جوز
ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته فالماهية اذا كانت مؤثرة
لصفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز ان يكون تقدمها
على تلك الصفة بالوجود والا لم يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة
لكنه سلم الشيخ ان العلة هي نفس الماهية فثبت ان تقدم الاثر على المؤثر
لا يجب ان يكون بالوجود وجوابه ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث
هي هي يكون سببا لصفة من صفاته بل قال يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا
لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة و

لكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته
التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اولى لان السبب متقدم في الوجود و
لا متقدم بالوجود قبل الوجود انتهى عبارته وليس فيه دلالة على ان الماهية
من حيث هي هي بلا اعتبار من غير مدخلية للوجود يكون سببا لصفة بل
الظاهر ان مراده ان الماهية من حيث هي هي مع قطع اعتبار الوجود لا يكون سببا
لغيره من الصفات اذ لا يلزم من سببيتها لها محذور وما يقال من ان الماهية
من حيث هي هي يمكن ان يكون علة لصفة معقولة لها كالاربعة للزوجية
مثلا فهو لان كونها من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقا خارجا
وذهنا متصفة بصفة او علة لاتصافها بصفة بحيث لا يكون لوجودها بوجه ما
مدخل في ذلك الاتصاف وتلك العلة اصلا غير معقول نعم قد لا يكون
بخصوصية احد الوجودين مدخل في اتصافها بها ومثل ذلك يسمى لوازم الماهيات
كزوجية الاربعة فان الاربعة متصفة بها سواء وجدت خارجا او ذهنا واما
اتصافها بالزوجية مع قطع النظر عن الوجودين فكلا وثانيها ما ذكره الامام الغزالي
ومحصوله منع كون وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهية محتاجا الى
فاعل مؤثر بناء على انه ازلي والازلي لا يحتاج الى فاعل مؤثر فان عنوا بالممكن
والمعلول ان له علة فاعلية فلا نم ذلك وان عنوا غيره فهو مسلم فلا استحالة
فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة
يكون وجودها زايدا على ذاته ثم قال فان قيل فيكون الماهية سببا للوجود
الذي هو تابع له قلنا الماهية في الاشياء الحادثة لا يكون سببا للوجود

فكيف

فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجها آخر وهو انه
لا يستغني عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل
فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم يعرف استحالته فلا بد
من برهان على استحالته وانت قد عرفت مما قدمناه في المباحث السابقة ان
كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل ما كان كذلك
كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر اليه على سواء فيحتاج الى فاعل يجعله موجودا
سواء كان قديما او حادثا فان قلت الوجود امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان
حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله متساويين نظرا الى ذاته فيحتاج الى فاعل
قلت هو وان لم يحتج في وجوده الى فاعل لعدميته لكن حصوله للماهية واتصاف
الماهية به ليس بحيث يستغني عما يجعله على معنى ان يجعل الاتصاف موجودا
بل على معنى ان يجعل الماهية متصفة بالوجود فان قلت اذا اتصف الماهية
بالوجود بعدما لم يكن متصفة به احتاجت في ذلك الاتصاف الى فاعل يجعلها
متصفة به واما اذا لم يزل متصفة به فلا نم الاحتياج الى الفاعل قلت نحن نعلم
بالضرورة ان اتصاف الشيء بالشيء وان لم يكن موجودا حادثا بعدما لم يكن
لا بد فيه من امر يجعل الذات متصفة بالصفة سواء كانت الذات او غيرها ومنعه
يعد مكابرة وقوله الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل
بحقيقة موجودة يكون وجوده زايدا عليها قلنا هم لا يدعون ان برهان قطع
التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل يثبتونه ببرهان ثان بعد اثبات مقطع السلسلة
بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته والا لاحتاج الى علة

موجبة للاتصاف بها اما الذات فيتقدم على وجودها بالوجود او غيرها فلا
يكون مقطعًا للسلسلة وقوله للماهية في الاشياء الحادثة لا يكون سببا للوجود
فكيف للقديم ان عنوا بالسبب الفاعل قلنا الاشياء الحادثة يستند
وجودها الى مبداء فيها بخلاف المبداء الاول فان وجوده لا يجوز استناده
الى غيره والا لم يكن مبداء اول فتعين استناده الى ذاته على تقدير زيادته على انهم
لا يجزمون باستناده الى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على سبيل
الترديد والاحتمال لابطاله ثم قال بعد الزامالهم الوجود بلا ماهية ولا حقيقة غير
معقول وكما لا يعقل عدما مرسلا الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه فلا نعقل
وجودا مرسلا الا بالقياس الى حقيقة معينة لا سيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف
يتعين واحدا متميزا عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفى الماهية نفى للحقيقة فاذا
انتفى حقيقة الموجود لم يعقل الوجود فالدليل انه لو كان هذا معقولا لجاز
ان يكون في المعلولات وجودا لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة له
وبيانه في ان له علة والاول لا علة وهل له سبب الا انه غير معقول في نفسه
وما لا يعقل في نفسه فبان ينفى له علة لا يصير معقولا وما يعقل فبان يقدر
له علة لا يخرج عن كونه معقولا وفيه بحث لان ما لا يعقل الا مضافا الى شيء
الا هو الوجود المطلق وحقيقته العارضة للوجودات الخاصة فان ملاحظة العقل
اياه بحيث لا يلاحظ معه شيئا آخر ولو بوجه اجمالي ممتنعة واما الوجود الخاص الواجبي
الذي هو نفس حقيقة الواجب عندهم ومخالفة بالحقيقة عندهم لساير الوجودات
الخاصة ومعروضة للوجود المطلق فلا نسلم انه لا يعقل الا مضافا الى شيء الا هو

حقيقة

حقيقة وماهية بل هو عين الحقيقة الواجبية وكيف يحكم بانه لا يعقل الا مضافا
الى حقيقة وماهية مع كونه غير معلوم لنا بكنهه بل بعوارض اضافية او سلبية
وكون الوجود المطلق الذي هو غير معقول الا بالاضافة الى شيء لا يستلزم
كون معروضه كذلك والوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وان لم
يعقل الا مضافا الى ماهية وحقيقة لكنه لا يستدعي ان يضاف الى ماهية لا
يكون وجودا خاصا بل يستدعي اصل موجودا فقط سواء كان وجودا خاصا
موجودا بنفسه كما في الواجب او ماهية معروضة للوجود الخاص كما في الممكنات
فلا يلزم من كون الوجود الواجبي موجودا بنفسه وغير عارض لماهية كون
الوجود الخاص الممكني كذلك لانهما حقيقتان مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما
في الاحكام ولكونه مخالفا بذاته المخصوصة لساير الماهيات الممكنة ووجوداتها
يتميز عنها بذاته المخصوصة لا بالمعروض كما في العوارض المشتركة بالحقيقة وليس
المراد انه لا ذات ولا حقيقة له اصلا لئلا يتصور تميزه عن غيره بل المراد ان وجوده
الخاص موجود بنفسه وهو حقيقته المخصوصة وبه يتعين ويتميز عن جميع ما عداه
بخلاف وجودات الممكنات فانها ليست موجودة في الخارج بل هي ممتنعة الوجود
في الخارج وتابعة للماهيات عارضة لها بحسب نفس الامر فقط والدليل عليه
ان هذا لو كان معقولا لجاز ان يكون في المعلولات ايضا وجود لا حقيقة له قلنا
يجوز ان يكون عدم كونه في المعلولات لان الوجود الغير المضاف الى الماهية يكون
موجودا بنفسه فلا يكون معلولا لكونه غير معقول وبعض المتاخرين من فلاسفة
الاسلام اخترع في اثبات ان واجب الوجود لا يفصله الذهن الى ماهية ووجود

مسلكا آخر تقريره ان الواجب لذاته لو انقسم في الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية واذا كان له ماهية كلية امكن وجود جزئي آخر لها لذاته وراء ما وقع من الجزئي اذ لو لم يكن لكان اما ان يمتنع لذاته او يجب لذاته لا سبيل الى الامتناع والا لكان الجزئي الواقع المشارك له في ذاته ممتنعا ايضا باعتبار ماهيته فيكون الواجب لذاته ممتنعا لذاته هف واذا كان ما لم يقع من جزئياتها ممكنة بنفس الماهية فما وقع يجب ان يكون ممكنا ايضا باعتبار ماهيته فيكون واجب الوجود لذاته هو بعينه ممكن الوجود باعتبار ماهيته ولا شك في استحالته فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله العقل الى امرين فهو الوجود البحت الذي لا يشوبه شيء اصلا وهذا المسلك ايضا مردود اذ لقائل ان يقول لا نم ان الواجب لو انقسم في الذهن الى وجود وماهية لكان له ماهية كلية ولم لا يجوز ان يكون انقسامه في العقل الى وجود والى امر خاص في نفسه لا يقبل التعدد بوجه اصلا متميز عن غيره بذاته المخصوصة من غير ان يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات وايضا فان الذي ابطل به ان يكون له ماهية وراء الوجود في الذهن هو بعينه يبطل ان يكون ماهيته هي الوجود لا غير لان الوجود ايضا كلي فله جزئيات لو وجب ما وقع منها لا يكون ما لم يقع مكان الواجب الواقع ممكنا ايضا لمشاركته للباقي في الماهية وذلك محال ورد هذا الاخير بان الوجود الواجبي لا يتصور له في الذهن جزئيات بخلاف الماهيات الموجودة للوجود في الذهن اما الاول فلان تكثر جزئيات الماهية ليس الا لانضمام عرضيات توجب تكثر الجزئيات والوجود الواجبي

ولا سبيل الى الوجوب ايضا والا لوقع الجزئي الذي فرضناه وراء ما وقع هف م

فان م

[illegible]

وجود صرف غير مخالط بشيء اصلا فلا ينضم اليه مميز يقتضي تكثر الجزئيات واما الثاني فلان كل ما فصله الذهن الى وجود وماهية فهو ليس مما لا يقبل الوضع ولا هو مانع للشركة بدليل انه لا بد وان يكون واقعا تحت مقولة من المقولات لما عرف من الحصر فيها وما من مقولة فيها الا وقد يوجد لها جزئيات او علم ذلك بالاستدلال وفيه نظر لانه ان اراد ان كل ما يفصله الذهن الى وجود وماهية كلية فهو غير مانع للشركة فمسلم ولكنه لا يفيد المط اعني عدم زيادة الوجود على الماهية لجواز ان لا يفصله الذهن الى ماهية كلية ووجود بل يكون لكنه يفصله الذهن الى هوية شخصية ووجود فلا يكون تلك الهوية الشخصية ماهية كلية ووجود بل يكون هوية ممتازة بذاتها عما عداها ومانعة عن وقوع الشركة فيها من غير اعتبار تعين زائد على ماهيته كافراد التشخص وان اراد ان كل ما يفصله الذهن الى وجود وموصوفه فهو غير مانع من الشركة فمم واندراجه تحت مقولة من المقولات غير مسلم وما ذكر من وجوه الحصر فيها فليس بتام على ما عرف في موضعه وايضا الحصر انما دل على انحصار الماهيات الممكنة في تلك المقولات ولا نم ان العقل اذا فصل الوجود عن الماهية كانت الماهية ممكنة حتى يلزم اندراجها في شيء من تلك المقولات **فصل** في تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم والذي عول عليه الحكماء في نفي الجسمية عنه تع وجهان الاول ان كل جسم منكثر بالقسمة الكمية الى اجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وواجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلا شيء من الجسم بواجب الوجود وينعكس الى قولنا لا شيء مما هو واجب الوجود بجسم وهو المط اما ان كل جسم

في الواجب م

متكثر بالقسمة الى اجزاء متشابهة فقط واما انه متكثر بالقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة فلما مر في استدلالهم على قدم العالم واما ان واجب
الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلان الشيء المنقسم بالمعنى او بالكم
انما يجب بما هو جزء له والجزء غير الكل فالشيء المنقسم يجب بما هو غيره فلا يكون
واجبا بذاته بل ممكنا لكون وجوبه بالغير وجوابه انا لا نم انه منقسم بالقسمة
المعنوية الى هيولى وصورة وما ذكر من الدليل عليه فقد عرفت فساده
فيما سبق بل هو امر بسيط في نفس الامر كما هو عند الحق غير مركب لا من
الهيولى والصورة ولا من الاجزاء الذي لا يتجزى كما قال به عظيمهم افلاطون
والانقسام بالكم الى اجزاء مقدارية ليس انقساما بالفعل بل بالقوة فقط
لان الجسم البسيط متصل واحد عندهم لا انقسام فيه بالفعل الى اجزاء مقدارية
بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط بحسب هذا الانقسام واجبا بالجزء
لان الجزء ليس بموجود معه وايضا لا نسلم ان الشيء المنقسم اذا كان واجبا
بجزئه لا يكون واجبا بذاته بل ممكنا وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزائه واجبة
فانها اذا كانت اجزاؤه واجبة وكان وجوده لا يتوقف الا على اجزائه فهو بالنظر
الى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود وقد يدفع هذا الاخير بان
كل واحد من الجزئين لا شك انه غير الذات وان الذات محتاجة اليه فيكون
الذات في نفسها في تقررها محتاجة الى غيرها فيكون الذات بدون الغير غير كافية
في وجودها كيف وهي بدون الغير الذي هو جزئها غير متحصلة في نفسها فكيف يكون
كافية في وجودها وبان احد جزئيه ان لم يتم بالآخر لم يكن المركب منها واحدا وحدة

حقيقية

حقيقية بل يكون كالانسان الموضوع بجنب الحجر وهذا ضروري وان قام كان
احد جزئيه اعني القايم بالاخر ممكنا لاحتياجه الى ذلك الاخر فلا يكون المركب
منها واجبا بل الواجب هو الجزء الاخر فقط وقد يناقش في المقدمة القائلة
بان احد جزئيه ان لم يتم بالاخر لا يكون المركب منها واحدا حقيقيا ولم يمنع ضرورته
وبان اجزائه ان كانت ممكنة يلزم الخلف والا فان كان كل منها واجبا يلزم
تعدد الواجب وقد تبين بطلانه او بعضها فهو الواجب والباقي معلول
ويرد عليه ان تعدد الواجب لم يثبت بطلانه بما ذكروه من الدليل فلا يندفع
الالزام عنهم بهذا الوجه الوجه الثاني ان كل جسم وان لم يلزم ان يوجد
جسم اخر من نوعه باعتبار ماهيته اذ من الاجسام ما ليس له نوع متعدد
الاشخاص كاجرام الافلاك فان حقيقة كل منها مخالفة لحقيقة الاخر لكن
الامتداد الجسمانية التي هي اجزاء الاجسام متشاركة في الطبيعة النوعية
لان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية محصلة وكل امتداد جسماني يوجد
شيء اخر من نوعه وكل ما يوجد شيء اخر من نوعه فهو معلول لان الطبيعة
المتعددة في الخارج يكون معلولة لان تعددها في الخارج لا يكون لذاتها بل للغير
فكل جسم معلول لان كون الجزء معلولا لا يستلزم كون الكل معلولا ولا شيء
من المعلول بواجب الوجود وجوابه انا لا نم ان الامتداد الجسماني طبيعة
نوعية فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني في بعض الاجسام مخالفا بالحقيقة
لساير الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسا او
عرضا عاما بالقياس اليها لا نوعا فانهم لم يذكروا البيان كونه طبيعة نوعية

شياء يعتد به وما ذكره الشيخ من ان طبيعة الامتداد الجسماني
طبيعة نوعية لان جسميته اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان
هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية وهي
امور يلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة
الفلكية موجودة اخرى قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية
المتمايزة عنها في الوجود بخلاف المقدار الذي هو في نفسه ليس شيئا محصلا
ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليس المقدارية موجودا والخطية موجودا
اخرى بل الخطية نفس هذه المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يوجد
شيء متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فليس مقدارا فقط
بل لا بد من فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا او سطحا او جسما تعليميا
وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية فغير تام
لانا لا نم ان الجسمية مع كل شيء يوجد شيئا متقررا هو جسمية فقط لم لا يجوز
ان يكون الطبيعة الجسمية امرا مبهما كالمقدار لا يتصور وجودها الا بان ينضم
اليها فصول مقومة لها وبعد تنوعها بها ينضم اليها امور خارجة عنها وما ذكره
من الاختلاف بالامور الخارجية مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع وايضا
لم لا يجوز ان يكون طبايع مختلفة غير متشاركة في ذاتي ويكون امتياز بعضها
عن بعض اولا بذواتها لا بالفصول والاختلاف بالخارجيات يكون تابعا لاختلاف
حقايقها فان قلت هب ان ما ذكرتم من ان الدليلين على انتفاء الجسمية
عنه غير تام لكن البرهان قد دل على كون الواجب مقطعا لسلسلة الممكنات

وعلة

وعلة فاعلية لها والجسم لا يجوز ان يكون فاعلا لها لان الجسم وما يحل
فيه من الاعراض انما يوثر في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه فان
النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا بجرمها وكان له وضع خاص
بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا يضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها
ومنع المقدمة اعني عدم تاثير الجسم وما يحل فيه الا في قابل له وضع بالنسبة اليه
ضرورية وما ذكر من الامثلة الجزئية انما هو للتنبيه عليها باستقراء الاجسام
واحوالها في تاثيراتها والمعلولات قبل وجودها لا وضع لها بالنسبة الى جسم
يفرض فاعلا فيها اذ ما لا وجود له لا وضع له ضرورة فلا يكون الواجب جسما
لان الواجب لا بد وان يكون علة مستقلة لمعلول اول من سلسلة الممكنات
حتى ينقطع التسلسل به لما مر من البرهان قلنا لا نم ان الجسم وما يحل فيه
من الاعراض لا يؤثر الا في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضرورة
غير مسموعة وما ذكر من استقراء احوال الاجسام في تاثيرها تجربة ناقصة غير شاملة
فلا يكون حجة على قاعدة كلية **فصل** في تجرده عن العقوبات الاول
يعلم غيره بنوع كلي ولهم فيه مسالك الاول انه تع مجرد عن المادة ولواحقها
قايم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون
معقولا يصح عاقلا اذا كان مجردا قايما بنفسه اما انه تع مجرد عن المادة و
لواحقها فلما ثبت من انه تع ليس بجسم ولا جسماني واما ان كل مجرد كذلك
يصح ان يكون معقولا فلان ذاته منزهة عن العوارض الجزئية اللاحقة للشيء
بسبب المادة في الوجود الخارجي المقتضية للانقسام الى الاجزاء المتباينة في

في الوضع وهي المانعة من التعقل فاذا كان مجردا عنها لم يكن فيه مانع من
كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان يعقل من غير احتياج الى عمل يعمله
من يجعله معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل واما ان كل ما يصح
ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قايما بنفسه فلان كل
ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان
يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قايما بنفسه
اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل تعلقه يمتنع ان ينفك عن صحة (والحكم)
الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجريها من الامور العامة على شيء
بشيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان تعقل يصح ان يعقل
مع غيره في الجملة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح
ان يكون مقارنا لمعقول اخر لان الشيء اذا كان معقولا مع غيره كانا معا
حاصلين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنة احدى الحالتين للاخرى
كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا
كان مجردا قايما بنفسه لان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فانه اذا وجد
في الخارج وهو قايم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة
لا تتوقف على المقارنة في العقل اذ هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد
المقارنة المطلقة متقدم على مقارنة المطلقة وهي متقدمة على المقارنة في العقل
لان الاعم متقدم على الاخص والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على
ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلو توقفت

على عليها يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة في العقل
فاذا وجد في الخارج وهو قايم بذاته يكون صحة المقارنة المطلقة ثابتة له وهي
ح لا يمكن الا بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل فذلك لانه
(المطلقة) اذا كان قايم الذات امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه وحلولهما
في ثالث والمقارنة تنحصر في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنتان منها تعين ان
يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهي صحة مقارنة للمعقول الاخر مقارنة
المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا
قايما بنفسه يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال لمحله وكل ما كان كذلك
يصح ان يكون عاقلا كذلك الغير اذ لا معنى لتعقل ذلك الغير الا مقارنة
ذلك الغير للموجود المجرد القايم بالذات مقارنة الحال بالمحل فكل مجرد يصح
ان يكون عاقلا لغيره واذا صح ان يكون عاقلا له كان عقله له حاصلا بالفعل
لان التغير والحدوث من توابع المادة كما عرفت وجوابه انا لا نم ان كل مجرد
يصح ان يكون معقولا وما ذكر لبيانه من انه لا مانع من التعقل الا المادة
ولواحقها وهي منتفية عن المجرد ففي محل المنع ولم لا يجوز ان يكون للتعقل
مانع اخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما الدليل على
انحصار المانع فيها وليت سلمنا ذلك لكن لا نم ان كل ما يصح ان يكون
معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان قايما بنفسه وما ذكر في بيانه
فغير تام لان انتفاء توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم
صحة كونه مقارنا لغيره واذا وجد في الخارج قايما بذاته يجوز ان يكون وجوده

العقلي شرطا لصحة المقارنة فان ماهية المجرد ان كانت متحدة في
الذهن والخارج الا ان الوجود الذهني والخارجي متخالفان فيجوز
ان يكون الوجود الذهني شرطا لصحة المقارنة فلا يصح المقارنة اذا
كان المجرد موجودا في الخارج قايما بذاته لانتفاء شرطها فان قلت لو
كان الوجود العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة لزم الدور ايضا
لان كل ما هو شرط لصحة المقارنة فهو شرط لوجودها فلو كان الوجود
العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة كان شرطا لوجودها ايضا والوجود
العقلي اخص من مطلق المقارنة اذ هو مقارنة المعقول للعاقل واشتراط
الاعم بالشيء يستلزم اشتراط الاخص به فيكون الوجود العقلي الذي
هو المقارنة المخصوصة مشروطا بنفسه واذا لم يجز كون وجود المجرد
في العقل شرطا لصحة المقارنة المطلقة بينه وبين الغير جازت المقارنة
اذا كان المجرد موجودا في الخارج قلت ليس المراد بكون الوجود العقلي
شرطا لصحة المقارنة المطلقة ان يكون الوجود العقلي شرطا لكل
ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد سواء كانت تلك المقارنة مع العاقل
والمعقول حتى يرد ما ذكر بل المراد ان المقارنة المطلقة بين المجرد والمعقول
الاول الذي اجتمع معه في العاقل مشروط بوجود المجرد في العقل ولا يلزم
من اشتراط المقارنة المطلقة بين المجرد والمعقول المذكور بوجود المجرد
في العقل اشتراط المقارنة بين المجرد والعاقل بذلك حتى يلزم اشتراط
الشيء بنفسه وايضا لو صح ما ذكر لامكن صيرورة الجوهر عرضا لقيام

ما ذكر من الدليل فيها بان يقال اذا تعقلنا ماهية الجوهر فلا شك في
حصول ماهيته في العقل فيكون ماهية الموجودة بالوجود العقلي قايمة
بالموضوع لا يجوز ان يكون وجوده العقلي شرطا لوجوده في الموضوع
لان الوجود العقلي نفس وجوده في الموضوع فصح الحصول في الموضوع
للماهية مطلقا فصح على الذات الخارجية الجوهرية ان ينطبع بعد كونها
قايمة بنفسها في محل هو النفس فيصح انقلابها من الجوهرية الى الوصفية
والتحقيق ان الوجود على قسمين قسم يترتب عليه الاثار ويظهر منه
الاحكام وهذا الوجود يسمى خارجيا وعينيا واصيلا وقسم لا يترتب
عليه ما ذكر من الاثار والاحكام وهو يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير
اصيل وهما يتمايزان بالحقيقة والوجود الظلي لكونه لا يحصل الا في المدرك
يستلزم المقارنة المخصوصة اعني مقارنة الحال للمحل لا انه نفس تلك المقارنة
او نوع مندرج تحتها اندراج النوع في الجنس بل المقارنة لازم خارجي له
فلا يلزم من اشتراط المقارنة به اشتراط الشيء بنفسه فان الوصف المختص
بشيء مشروط بذلك الشيء دونه ولو سلم انه يجوز ان يكون وجوده
العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقف صحة
المقارنة المطلقة على الوجود الذهني صحتها بدونه لجواز ان لا يتوقف عليه
ولا ينفك عنه فان العلة غير مشروطة بالمعلول ولا يتوقف عليه مع انها
لا ينفك عنه اصلا والشيخ بعد ما اورد الاعتراض على الحجة المذكورة بانه
يجوز ان يمكن مقارنة المجرد للمعقول عند كون ذلك المجرد في العقل ولا يمكن

عند حصوله في الخارج لانتفاء شرط او وجود مانع اجاب بان استعداد
مقارنة المجرد للمعقول ان كان لازما لماهية المجرد مطلقا سواء كانت
في الذهن او في الخارج سقط الشك بالكلية اذ يمكن ح مقارنة المجرد للمعقول
اذا كان ذلك المجرد في الخارج وان لم يكن لازما لها مطلقا بل انما يحصل
لها استعداد المقارنة عند حصولها في الجوهر العاقلة وح اما ان يكون
حصول الاستعداد مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان
لوجوب تقدم استعداد الشيء على حصوله فانه يمتنع ان يحصل صفة
لشيء ويكون استعداد حصولها معها وامتناع حصول صفة لموصوف
غير مستعد لحصولها فتعين الثالث وهو ان يكون استعداد مقارنة
المجرد للمعقول عند كون ذلك المجرد في العقل حاصلا قبل المقارنة فيكون
الاستعداد لنفس ماهية المجرد لان ماهية المجرد عند كونها في العقل قبل
المقارنة معقولة والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة
فلا يكون هناك شيء غير الماهية يفيد الاستعداد وفيه نظر لان
الماهية المعقولة وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية الا انها غير مجردة
عن اللواحق مطلقا فانه لا شك في كونها ملحوقة للوجود الذهني فيجوز
ان يكون ذلك شرطا فلا يحصل الاستعداد عند كونها في الخارج هذا
ثم ان منع الحجة اعني المسلك الاول لاثبات كون المبدا الاول عالما بغيره
على تقدير صحته ينتج ان الواجب لذاته يعقل الاشياء بحصول صورها فيه
فهذه النتيجة باطلة عند جمهور الفلاسفة فانهم يمنعون

للاستعداد

صحتها ويعترفون بفسادها وما يرومون اثباته بها فهي غير منتجة له الآن
كلام الشيخ في كتاب الاشارات يدل على ان علمه تع بالاشياء بحصول
صورها فيه فهذه الحجة على تقدير تمامها لا يصلح من الفلاسفة الا له
وقد يجاب عن هذا المسلك بوجه آخر غير ما ذكرنا كمنع صحة التعقل
بصحة المقارنة وغير ذلك الا ان استيفاء الكلام في ذلك بعد حصول
الفرض مما لا يليق بالكتب المبنية على الاختصار المسلك الثاني انه تع
مجرد قايم بذاته لما سبق وكل مجرد قايم بذاته فان ذاته المجردة القايمة بذاته
حاضرة له غير غايبة عنه وكل ما كان ذاته المجردة القايمة بذاته حاضرة له لابد
ان يعقل ذاته لان التعقل ليس الا حضور الماهية المجردة للامر المجرد
القايم بذاته فيثبت انه تع لابد ان يعقل ذاته وذاته علة لما عداه والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بغيره من المعلولات وقد تقرر
بوجه آخر وهو انه اذا علم ذاته وذاته مبدا لغيره فلابد وان يعلم ان ذاته
مبدا لغيره ومتى علم ان ذاته مبدا لغيره فلابد وان يعلم غيره لان العلم
باضافة امر الى آخر يستلزم العلم بكل واحد من المضافين ثم اذا علم ذلك
الغير لابد وان يعلم معلول ذلك الغير وقد ثبت ان ما عدا واجب الوجود
فانه مستند اليه وينتهي سلسلة علله بالآخرة اليه فاذن يلزم من علمه تع
بذاته علمه بكل ما عداه واجيب عنه بوجوه الاول انا لا نسلم ان كل مجرد قايم
بذاته فان ذاته المجردة القايمة بذاته حاضرة له فان الحضور نسبة لا يتحقق
الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه فلا اضافة و ر

التغاير الاعتباري يكفي في تحققها النسبة وذات الموجد باعتبار صلاحيتها
للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر
من التغاير يكفيها وقد يقال التغاير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة
بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا يثبت كونه عالما بذاته في نفس الامر
بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول فليتامل وثانيها انا لا نم ان
كل ما كان ذاته المجردة القايمة بذاته حاضرة له لا بد ان تعقل ذاته قولهم لان
التعقل ليس الا حضور الماهية المجردة للامر المجرد القايم بنفسه قلنا ممنوع و
لم لا يجوز ان يكون التعقل عبارة عن حالة نسبية يحصل في حقنا دون بعض
المجردات وثالثها انا لا نم ان العلم بالعلة توجب العلم بالمعلول ان اريد
ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول كما هو الظ
من التقرير الاول اذ لا دليل عليه يعتد به وان اريد ان العلم بالعلة من
حيث انه مبداء وعلة للمعلول موجب للعلم بالمعلول فذلك لا شك في
بطلانه لان العلم بكونه مبداء للمعلول موقوف على العلم بالمعلول ضرورة
توقف معرفة الاضافة على معرفة المضاف فيه فامتنع ان يكون موجبا له و
ان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول مستلزم للعلم بالمعلول
وان لم يكن موجبا له كما هو الظ التقرير الثاني فللخصم ان يمنع كون المبداء
عالما بذاته من حيث انه علة للمعلول فان المبدائية والعلية امر اضافي
ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم انه لا بد من تعقله لذلك
الامر الاضافي حتى يلزم ان يكون عاقلا لغيره من المعلولات فلا بد لهم من

الدلالة

الدلالة على ذلك فان قلت لما كانت العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول
المخصوص كان العلم بحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول وهذا ضروري لا وجه
لمنعه ولما ثبت ان المعنى بكون الماهية معقولة كون تلك الماهية حاضرة لذاته
للجوهر المجرد القايم بذاته لزم كون المبدائية معقولة له نعم لان كون الباري تع
مبداء لغيره حاضر لذاته المجردة القايمة بذاته لكونه وصفا له ثم انه يلزم من علمه
بكونه مبداء لغيره علمه بغيره وهو المط قلت المعلوم لنا هو ان حيث العلة الخارجية
مستلزمة لحيث المعلول الخارجي واما صورتها مستلزمة لصورته فليس معلوما
لنا لا بالضرورة ولا بالنظر اذ الاعيان ان يخالف الصورة في كثير من الاحكام ولا يلزم
من استلزام حيث احدهما حيث الاخر ان يكون صورة احدهما مستلزمة لصورة
الاخر وانما يكون كذلك لو كان ماهية العلة من حيث هي مستلزمة لماهية المعلول
وهو مم وبعد تسليم ان معنى كون الماهية معقولة كونها حاضرة للجوهر المجرد
القايم بذاته لا نم ان المبدائية حاضرة له فان حضور الشيء للشيء انما هو بوجوده
له اما وجودا متاصلا كصفاته الحقيقية الخارجية او غير متاصل كما اذا حصل
صور الاشياء الخارجية فيه والمبدائية وصف اعتباري ليس له وجود خارجي
في ذات المبداء حتى يحضر له باعتبار وجوده الخارجي فيه ولم يثبت ايضا حضورها
له باعتبار وجودها الظلي فان اتصاف الموصوف بالصفة لا يقتضي ثبوت
الصفة لا في الخارج ولا في الذهن فلم يلزم كونها معقولة له فلا يثبت المط بل الحاصل
للموصوف المجرد القايم بذاته هو اوصافه الحقيقية ولو لم يعتبر في حضور الصفة
للموصوف ذلك لوجب ان يعرف بالضرورة جميع الصفات الاعتبارية والسلبية

التي لنفوسنا من تجردها وحدوثها وليس كذلك بالضرورة المسلك الثالث
ما يخصه بعض المتاخرين وهو ان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود
وكل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود
فيجب له اما الصغرى فلان معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه ونقصانا
من وجه كما اذا اوجب تكثرا وتركبا وجسمية ونحوها والعلم مع كونه كمالا لا يجب
من حيث هو علم ان يكون بصورة وانه فان للنفس علوما حضورية يكفي
فيها مجرد حضور المعلوم عندها وعدم غيبته عنها واما الكبرى فلان الكمال المطلق
للموجود من حيث هو موجود كمال للموجود من حيث هو من غير ان يكون موجبا
للنقص وكل ما كان كذلك فهو لا يمتنع على واجب الوجود وهذا ضروري واما
ان كل ما لا يمتنع على واجب الوجود ويمكن بالامكان الخاص لا سبيل الى الثاني
اذ لو امكن عليه شيء بالامكان الخاص لكان فيه جهة امكانية فيلزم التكثر وهو
في حقه وجوابه انا لا نم ان العلم كمال مطلق للموجود فان معنى الكمال المطلق
ان لا يكون كمالا من وجه نقصانا من وجه بل يكون كمالا على الاطلاق من غير تقييد
بجهة من الجهات وما ذكره من الدليل لا يدل عليه فانه انما يدل على انه لا يوجب
التكثر وهو نقص مخصوص وعدم ايجابه له لا يستلزم عدم الايجاب غيره من
النقايص لجواز ان يكون فيه نقص من جهة اخرى وعدم الاطلاع لا يدل على
على عدم الوجود وايضا قوله لكان فيه جهة امكانية ان اريد به لكان فيه جهة
امكانية بالنظر الى وجوده في نفسه فمم وان اريد بالنظر الى بعض عوارضه فلم
واستحالته ممنوعة فقط فيلزم التكثر ثم ان اريد باعتبار ذاته وسلم لكنه

بحيث لا علاقة كل ما لا يمتنع على واجب الوجود فهو ثابت او واجب

لكن ح

غير

78

غير مستحيل ان اريد باعتبار ذاته وجهاته ثم اعلم ان المسلكين الاخيرين
من مسالك الحكماء على تقدير تمامهما يفيد ان العلم بجميع الموجودات بخلاف
المسلك الاول وقرر الامام الغزالي المسلك الاول بان الوجود الاول
موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض
فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن ادراك الاشياء التعلق بالمادة
والاشتغال بها ونفس الآدمي شغلها بتدبير البدن المادي فاذا انقطع
شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة
المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقيقة المعقولات كلها ولذلك
قضى بان الملايكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لانهم ايضا
عقول مجردة لا في مادة واجاب عنه بانه ان اريد بالعقل سائر الاشياء فقوله
وكل موجود لا في مادة فهو عقل يكون نفس الدعوى فكيف يجعل من مقدمات
الدليل وان اريد بذاته تعقل نفسه فلا نم قوله وكل عقل محض فجميع
المعقولات مكشوفة له فان منع المقدمة غير ضرورية ولا اقام عليها برهان وما
ذكر من ان المانع من ادراك الاشياء التعلق بالمادة والاشتغال بها و
هو منتف في المجردات المحضة مدفوعة بانه لم لا يجوز ان يكون مانع آخر غير
التعلق بالمادة يوجد في بعض المجردات وفيه بحث اذ لا يخفى انه ان اريد بالعقل
سائر الاشياء لا يكون المقدمة القائلة كل موجود لا في مادة فهو عقل عين الدعوى
كيف ومنع قضية كلية والدعوى جزئية مندرجة تحتها وان مراده بالعقل المحض
ليس احد ما ذكر في الترديد بل ما من شانه ان يكون معقولا وايضا قوله

انه يعقل ع

انه يعقل ص

في تقرير الاستدلال وكل ما هو عقل يحصل بجميع المعقولات مكشوفة له ليس
موافقا لكلام المحققين منهم لانهم استدلوا بهذا الدليل على عموم علمه
بجميع المعلومات بل على علمه بغيره في الجملة كما اشرنا اليه ثم قولهم ونفس
الادمي مشغولة بتدبير البدن فان انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس
بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المفضية اليه من الامور الطبيعية
انكشفت له حقيقة المعقولات كلها لا يطابق ما ذكروا في احوال النفوس
البشرية بعد المفارقة قالوا ان النفوس التي لم يكتسب الكمالات
حال تعلقها بالابدان فهي ان كانت عالمة بان لها كمالات صارت متعذبة بالتفاتها
الى حصولها وعدم تمكنها من تحصيلها سواء كانت متصفة باضداد الكمالات
كالنفوس المعتقدة للاباطيل المضادة للحق او لا كالنفوس الموضين و
المهملين الذين لم يحصل لهم الاعتقادات الحقة ولا الباطلة والفرق بين
ان المتصفة باضداد الكمال يكون عذابها مؤبدا بخلافها فانها معذبا ما
بقي الاشتياق الى الكمال لانها يكون مشتاقة الى ما لا يتمكن من تحصيله
وان لم يكن عالمة بان لها كمالات كنفوس البله والاطفال والمجانين لم يكن
لها الم الشوق ولا لذة الكمال وهذا الكلام منهم يدل على ان النفس انما
يحصل لها الكمالات بواسطة البدن الذي هو آلة لها في افعالها فاذا تجردت
عنها قبل تحصيلها بقيت فارغة عن الكمالات وكان استعداد النفس عندهم
للعلوم والكمالات استعدادا تاما يحتاج الى تكميل استعدادها بواسطة الالات
البدنية حتى يفيض عليها من المبادي المفارقة ما تم استعدادها له ثم انه لم

نقل

79

نقل عن الشيخ مسلكا اخر وهو ان العالم فعل الله تعالى والفاعل يجب ان يكون
عالما بفعله فيكون الباري عالما بالعالم وهو المطلوب ثم اعترض عليه بوجهين
احدهما ان الفعل قسمان ارادي وطبيعي وكون الفاعل عالما بفعله انما
يلزم في الفعل الارادي لا الطبيعي والعالم عندهم انه صادر عنه طبعا واضطرارا
لا قصدا واختيارا فلا يلزم كونه عالما وثانيهما انه وان سلم ان صدور
الشيء عن الفاعل يقتضي علم الفاعل به لكن الصادر عندهم من الله تعالى
ليس الا العقل الاول فلا يثبت بهذا الدليل كون الكل معلوما له فان
علم الفاعل بما صدر عنه بالواسطة لا يلزم في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي
فان حركة الحجر من فوق جبل قد يكون بتحريك ارادي يوجب العلم باصل الحركة
ولا يوجب العلم بما يتولد منه بمصادمته وكسر غيره قال عم فهنا ايضا لا جواب
لهم عنه واقول هذا الاستدلال لم اجده في كلام احد من الحكماء ولا في كلام
النقلة عنهم ولا يطابق اصولهم وقواعدهم ايضا فانهم يسندون الافعال
الى طبايع لا شعور لها اصلا واظن انه تغيير للمسلك الذي نقلنا عنهم وهو
انه تعالى يعلم ذاته وذاته علة لما بعده والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بحذف
بعض مقدماته اعني كونه عالما بالعلة وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
والاكتفاء في الاستدلال بمجرد العلية ثم ان القول بان صدور العالم عنه تعالى عندهم
بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار ليس كما ينبغي لانهم لا يقولون
بان فاعليته كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية بل ذهبوا الى انه
تعالى قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشيته الفعل لازم

لذاته وعدم شيئيته ممتنع وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع المقدم ولا امكانه
وشيئيته تعالى عندهم لا تزيد على علمه بوجه النظام الاكمل فلا يصح الاستدلال بها
على علمه ولذلك لم يقع الاستدلال منهم على علمه تعالى بشيئيته كما وقع للمتكلمين
بناء على ان شيئيته زايدة على علمه ومترتبة عليه وما ذكره في جوابه الثاني من ان
الكل لم يوجد من الله تعالى ابتداء بل بالواسطة وما يصدر عن الفاعل بالواسطة
لا يلزم ان يكون معلوما له في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي مسلم عندهم اذا
لم يكن الفاعل عالما بخصوصية العلة التامة لكن هذا لا يضرهم لان الموجب لعلم
المعلول عندهم ليس الفاعلية بل العلم بالعلة التامة وقوله فان حركة الحجر من
فوق جبل بتحريك ارادي لا توجب العلم بما يتولد منه بواسطة من مصادمته
وكسر غيره غير متوجه عليهم لان تمام العلة ليس بمعلوم هنا للمحرك فلا يكون
الحركة بتمامها معلومة ايضا فلا يعلم ما يتولد من الحركة لان ما يتولد من الحركة انما
يتولد من خصوصية الحركة الواقعة في مسافة مخصوصة على وجه مخصوص وعلم
الفاعل لم يتعلق بهذه الخصوصية لعدم العلم بعلتها التامة على ان حركة الحجر ليس
بفعل للمحرك المريد ولا المحرك المريد فاعلا لها بل الفاعل بحركة الحجر من فوق
جبل هو طبيعته بواسطة الميل الطبيعي والقسري المستفاد من المحرك
المريد والذي نفعله المريد بارادته هو حركة اعضائه نعم يقال في العرف انه فاعل
لحركة الحجر لكن الكلام في الفاعل الحقيقي لا في الفاعل بحسب العرف **فصل**
في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته ولهم فيه طريقان الاول انهم يثبتون
انه تعالى يعلم غيره بما ذكرناه من المسلك الاول في المسئلة المتقدمة ثم يقولون

كل

بالمجسطي

كل من عقل غيره امكنه بالامكان العام ان يعقل كونه عاقلا لذلك الغير
والا جاز ان يكون احدنا عالما بالمجسطي والمخروطات وساير العلوم الدقيقة
الكثيرة المباحث المثبتة بالدلايل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان
التفت اليه وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة فواجب الوجود امكنه
ان يعقل كونه عاقلا لغيره وكل ما امكن بالامكان العام لواجب الوجود يجب
له لما عرفته فواجب الوجود يجب ان يعقل كونه عاقلا لغيره وذلك يتضمن علمه
بذاته فيثبت كونه عاقلا بذاته وملخص الطريق الثاني هو ما ذكر في المسلك الثاني
لاثبات كونه تعالى عالما بغيره من ان ذاته تعالى مجرد قايم بذاته وكل مجرد كذلك فان
ذاته المجردة حاضرة لذاته المجردة القايمة بذاته غير غايبة عنه وكل ما كان كذلك
لا بد ان يعقل ذاته لان التعقل ليس الا حضور الماهية المجردة للمجرد القايم
بذاته فيثبت انه تعالى يعقل ذاته وهو المطلوب والحاصل انهم تارة يثبتون اولا انه تعالى
يجب ان يكون عالما لغيره ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته
كما في الطريق الاول وتارة يقلبون الامر فيثبتون اولا انه يجب ان يكون عالما
بذاته ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بذاته كونه عالما بغيره كما في الطريق الثاني
وقد عرفت الجواب من الطريقين بما قدمناه في المسئلة المتقدمة فلنتذكر
والذي يخص الطريق الاول هنا ان يقال لا نم ان كل من عقل غيره امكنه ان
يعقل كونه عاقلا لذلك الغير ولم لا يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات
ان تعقل المعقولات ويمتنع عليه تعقله انه يعقلها والقياس على حال الانسان
من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا **فصل** في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم

الجزئيات على وجه كونها جزئيات فالحاصل الجزئيات المتشكلة سواء كانت
دائمة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها او متغيرة كالمركبات العنصرية
التي تكون وتفسد لا يعلمها الاول تع من حيث هي جزئيات متشكلة
بل يعلمها على وجه كلي لا على معنى انه يعلم ماهيتها الكلية فقط بل على معنى
انه يعلم الماهية الكلية موصوفة بصفات كلية ايضا لا تنحصر في الخارج الا في
شخص واحد فيحصل علم كلي مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج وان لم
يمتنع فرض صدقه على كثيرين وكذا لا يعلم الجزئيات المتغيرة الزمانية سواء
كانت متشكلة كالاجسام او لا كالنفوس على وجه كونها جزئيات فانه تع
وان كان يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لكنه يعلمها
علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة باعتبار اوصافها الثلثة فلا يعزب
عن علمه مثقال ذرة لا في الارض ولا في السماء مثلا يعلم ان القمر يتحرك
كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة وبين منطقتي فلكيهما تقاطعا
على التناصف فيحصل لهما بحركتهما مقابلة يوم كذا بان يكون الشمس
في احدى نقطتي التقاطع والقمر في الاخرى فيتوسط الارض بينهما فينمحي
القمر في عقدة الرأس مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها
ليس فيه علم كان وكائن ويكون ولا يلزم منه خلوه تع عن ادراك بعض
ما هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة اليه تع ملحوظ الاوصاف الثلثة
وليس بعض الازمنة بالنسبة الى علمه تع حالا وبعضها ماضيا وبعضها مستقبلا
حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه خلوه عن ادراك بعض ما هو واقع

وبهذا التحرير ظهر ضعف ما ذكره الامام الغزالي من ان هذه القاعدة
يعني عدم علمه تع بالجزئيات على وجه كونها جزئيات يلزمها ان زيدا لو اطاع
الله او عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه
فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف
احواله وافعاله بل لا يعرف كفر زيد واسلامه وانما يعرف كفر الانسان واسلامه
مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص ويلزم لهذه القاعدة ايضا ان
يقال تحدى محمد عم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها وكذلك
الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة
وان صفة اولئك كذا وكذا واما النبي بشخصه فلا يعرفه فان ذلك
يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام
الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافها تغيرا فيلزمهم
استيصال الشرايع بالكلية وانما قلنا انه ظهر ضعف ما ذكره الامام
لانه تع وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما نعلمها بحواسنا الا انه يعلم
كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه دون ما عداه وبهذا القدر
يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احواله وافعاله على وجه يتميز به
كل منها عن الاخر واوقاتها المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تع ماض
وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الان وبعضها في الماضي وبعضها
في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل
يعلم كلا من الاشخاص واحوالها وافعالها بحيث يتميز عنده كل منها عن

الاول ومنها القدر كاف في اجزاء احكام الشرايع واحتجوا على الاول بان
ادراك الجزئيات المتشكلة سواء كانت دايمة او متغيرة انما يكون بآلات
جسمانية متجزية والاول تع مجرد بالكلية والمجرد بالكلية لا يدرك بآلة
جسمانية ولا لكان مستكملا بالمادة كالنفس فلا يكون مجردا عنها تجردا
تاما وهو محال واجيب بانا لا نسلم ان ادراك الجزئيات المتشكلة لا يكون
الا بآلة جسمانية وانما يلزم ان لو كان ادراكها بحصول صورها عند المدرك
وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون العلم اضافة محضة او صفة حقيقية ذات
اضافة بدون الصورة فلا يحتاج الى آلة جسمانية ورد بانه لو كان العلم
اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم ان لا
يكون الاول تع عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في
الخارج وهو ظ ولا في العقل لان المفروض ان لا صورة ولا تحقق للاضافة
سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفة قبل تحقق المضاف اليه
واجيب بانا لا نسلم ان الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على ثبوته
الذى لا يتوقف على تحقق المضاف اليه لا في الخارج ولا في العاقل وقد
يعد هذا كابرة وعلى اصل الاعتزال لا اشكال لان المعدومات الممكنة
لها ثبوت في الخارج حال عدمها وتمايز ويكفى تحقق الاضافة ثبوت المضاف
اليه وتميزه من غير ان يكون له وجود لا في الخارج ولا في الذهن على ان ما ذكر
كلام على السند فليتامل واحتجوا على الثانى بان العلم بالاشياء الزمانية
من حيث كونها زمانية يوجب التغير في علمه وهو على الله تع محال لان من يعتقد

ما ذكر

82

فى الشئ المعين قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده
ذلك يكون لا محالة جهلا وانما العلم هو ان يعتقد في ذلك قبل حدوثه
الحال عدمه لا وجوده اذ هو ح معدوم لا موجود ثم اذا وجد فلا يجوز ان
يبقى علم الزمانى بعدمه بان نعتقد انه معدوم في زمان هو موجود فيه اذ
لو بقى ذلك العلم بعده لكان جهلا ايضا واذا لم يبق ذلك العلم وحدث
علم اخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تغيرا في علمه والعلم بهذا الزمان
ليس من الاضافات المجردة التى لا ترجع الى هيئة وصفة في الذات مثل كونك
يمينا وشمالا حتى يجوز التغير فيه في حقه تع بل هى هيئة وصفة لها اضافة
الى امر خارج وهو المعلوم فاذا تغير المعلوم لم يكف في ذلك تغير الاضافة
فقط بل يتغير صفة الذات العالم وذلك لان العلم يستلزم الاضافة
الى معلوم المعين ولا يتصلح بغير ذلك المعلوم بل العلم بمعلوم آخر علم
مستانف له اضافة مستانفة بخلاف القدرة فيكون التغير فيه تغيرا في صفة
حقيقية في ذاته تع وذلك مستحيل في حقه تع واجيب عنه بان العلم اما
اضافة محضة وتغير الاضافات في حقه تع غير مستحيل عندهم او صفة حقيقية
ذات اضافة ولا نسلم انه يلزم من تغير اضافته تغير المعلوم بتغير تلك الصفة
وانما يلزم ذلك لو كان العلم صورة مساوية للمعلوم فانه لا يتصور ان
يتعلق بمعلوم آخر وان يكون علما به بل كل صورة فانما يكون علما بما هى صورة
له فقط دون ما عداه وذلك اى كون العلم صورة مساوية للمعلوم مم
ولم لا يجوز ان يكون صفة واحدة لها اضافات وتعلقات متعددة بحسب

يجب تعدد العلوم وانما يلزم من تغير المعلوم الا تغير تلك الاضافات
دون الصفة كما في القدرة واجاب بعض المشايخ من المعتزلة بان الشيء
المعين قبل حدوثه يعلم منه انه معدوم وانه سيكون موجودا فاذا وجد
يعلم بالعلمين الاولين انه كان معدوما وانه موجود فان من علم بان زيدا
سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد
الان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم
اخر متجدد يعلم به انه دخل الان لطريان الغفلة عن الاول وكذا من علم
ان زيدا ليس في الدار ودام هذا العلم الى ان دخلها وعلم دخوله فيها
يعلم بالعلم الاول انه لم يكن فيها وانما يحتاج احدنا الى علم متجدد يعلم به انه
لم يكن فيها لطريان الغفلة عن الاول ورد هذا الجواب بوجوه الاول حقيقة
انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة واختلاف المعلومين يوجب اختلاف
العلمين فيكون العلم باحدهما غير العلم بالاخر لا يقال المعلوم متعلق العلم
واختلاف التعلق لا يستلزم الا اختلاف التعلق دون اختلاف العلم
لجواز ان يكون صفة واحدة يتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات
لانا نقول ذلك لا يناسب راي المعتزلة لان العلم عندهم تعلق بين العالم
والمعلوم لا صفة ذات تعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه صفة ذات
تعلق الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع
هو عدم الوقوع فلو كان واحدا لم يختلف شرطها فضلا عن التنافي
الثالث يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع في الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع

من جميع الوجوه وغير المعلوم غير المعلوم فلا يرد ما يتوهم ان هذا الوجه
انما يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات كما هو المراد اذ الشيء
الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار مجهولا باعتبار اخر وتحقيق كلامهم
في علمه تعالى بالجزئيات هو ان الاشياء الزمانية التي لها تعلق بالزمان ولا
يمكن وجودها بدونه هو ما يكون تغيرا تدريجيا كالحركة وما يتبعها فان لها
هوية منطبقة على الزمان يمتنع وجودها بدونه او دفعيا كالكون والفساد
او ما يكون محلا للتغير على احد الوجهين كالاجسام فان الجسم من حيث
ذاته ليس مما لا يتحصل الا في الزمان او في طرفه لكونه محلا للتغير يستلزم
الزمان ولا يوجد بدونه واما ما لا يكون تغيرا ولا محلا له كالمبدا الاول
والعقول المفارقة فانها ليست تغيرا ولا محلا للتغير فلا تعلق لها بالزمان
بوجه ولا ينقسم الزمان بالنسبة اليها الى ماض وحاضر ومستقبل كما ان
الاشياء المكانية التي لها تعلق بالمكان ولا يوجد بدونه هو ما يكون
له الامتدادات الثلثة الطول والعرض والعمق او ما يكون حالا فيما له
تلك الامتدادات واما ما ليس له تلك الامتدادات ولا حالا فيه كالمجردات
فلا تعلق له بالمكان ولا ينقسم الامكنة بالقياس اليه الى قريب وبعيد
ومتوسط فذاته تعالى لما لم يكن تغيرا ولا محلا للتغير بوجه لم يتصور له اختصاص
بجزء من اجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية فلا يتصور
في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل لان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس
الى ما يختص بجزء منه بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات

من الازل الى الابد معلومة له بحسب اوقاتها المعينة التي هي واقعة فيها لكن
لا من حيث دخول الزمان في علمه تع بحسب اوصافه الثلثة اعني الحالية والمضي
والاستقبال ولا يلزم منه خروج بعض الاشياء عن علمه تع لانه لما لم يكن بالقياس
اليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون بعض الاشياء واقعا في الحال
او الماضي او المستقبل بالقياس اليه تع فعدم ادراك الاشياء على هذا الوجه
لا يكون جهلا وانما يكون جهلا لو كان وقوع بعض الاشياء بالنسبة اليه تع
في الحال او الماضي او المستقبل ولم يعلمها على هذا الوجه ثم ما ذكروه من
انه تع لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل انما يعلمها من حيث انها ماهية متخصصة
باوصاف يختص جملتها بواحد جزئي وان لم يمتنع نفس تصورها من وقوع
الشركة يستلزم جهلا من بعض الوجوه تع عن قول المبطلين علوا كبيرا
مع انه مناقض لما ذهبوا اليه من ان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم
التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصية المعلول وقد يعتذر
عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية وان
كان كمالا للموجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه
لاستلزامه التجسم والتركب فلاستحالته وعدم ثبوته للواجب تع وان
وان العلم بالعلة انما يوجب العلم بالمعلول لا الاحساس به وادراك
الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن الا بالالات
الجسمانية لا علم فلا تناقض ودفع هذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات
الجسمانية محتاجا الى الات جسمانية انما هو في حقنا لا بالنسبة الى الواجب

وقال

وقال بعض المتاخرين من فلاسفة الاسلام في تحقيق علمه تع المدرك
لذاته لا يفتقر في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو وكذلك
لا يفتقر في ادراك ما يصدر عنه الى صورة اولى غير صورة ذلك الصادر
التي هو بها هو واذا كنا ندرك كثيرا من الاشياء بالصورة التي نتصورها
ونستحضرها ولا يحتاج في تعقل تلك الصورة وادراكها الى صورة اولى
من غير تضاعف الصور فينا بل ندركها بغيرها مع كونها لم يصدر عنا بانفرادنا
بل بمشاركة من غيرنا فما يصدر عنه بجموع الموجودات الممكنة لذاته لا بمشاركة
غيره الذي لم يصدر عنه اولى ان لا يفتقر في ادراك ما صدر عنه الى غير
ذاته المعينة فكون المدرك محلا لصورة المدرك وما تماثله ليس بشرط في
ادراكه اياه ولو كان شرطا لما امكن لنا ادراك ذواتنا والاشياء الحالة
لذواتنا ولو امكن حصول الصور لنا من غير حلول فينا يحصل الادراك
ايضا من غير حلول فان الحلول انما كان بحصول تلك الصورة لنا الذي هو
شرط في التعقل والادراك فاحتيج اليه بالعرض لا بالذات وحصول
الشيء لعلته الفاعلية في كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله لعلته القابلية
في كونه كذلك فالعاقل لذاته معلولاته الذاتية حاصلة له من غير ان يكون
حالة فيه فهو عاقل لها من غير ان تحل فيه فاذن الواجب لذاته كما لا يزيد
عقله لذاته على ذاته في الوجود وان زاد بحسب اعتبار المعتبرين فكذلك
وجود المعلول الاول وتعقل الواجب اياه لان ذاته علة لذات معلوله
الاول وعقله لذاته علة لعقله لذات المعلول الاول واتحاد العلتين في

الوجود مع تغايرهما الاعتباري يقتضي اتحاد معلوليهما في الوجود مع التغاير
الاعتباري بينهما ايضا فتعقل الواجب لذاته للعقل الذي هو اول العقول
لا يحتاج فيه الى حصول صورة مستانفة تحل ذات الاول تع ح ثم لما كان الموجود
ممكن الا وهو معلول الواجب وجب ان يعقل جميع الموجودات الممكنة
الوجود بما فيها من الصور الحاصلة التي يدرك بها تلك الموجودات الممكنة
ما ليس من معلولاته ولا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها
من الصور بصور اخرى بل باعتبار تلك الجواهر والصور فيكون جميع
الموجودات الكلية والجزئية من الازل الى الابد معلومة لله تع كل في وقته
من غير ان يكون في علمه كان وكاين ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها
من غير لزوم شيء من المحالات التي يذكر في كيفية علمه تع هذا ما ذكروه ويرد
عليه انا لا نم انه اذا ادركنا الاشياء بالصورة ولم يحتج في ادراك الصورة
الى صورة اخرى لكان مصدر الموجودات اولى بان لا يفتقر في ادراك ما
صدر عنه الى غير ذاته المعينة وانما يتم لو كان مطلق الحصول للشيء المجرد
كافيا في الادراك وهو مم ولم لا يجوز ان يكون الحصول للقابل والحصول
للفاعل متخالفين في الحقيقة ويكفي في الادراك الحصول للقابل دون
الحصول للفاعل وعدم كون حصول شيء لفاعله في كونه حصولا لغيره
دون حصوله لقابله او كون حصول الشيء لفاعله اقوى في معنى الحصول
للغير من حصوله لقابله انما يفيد لو كان المعتبر في الادراك مطلق الحصول
لغيره دون خصوصية الحصول للقابل وهو مم والحاصل انه يجوز ان يكون

مفهوم الحصول للشيء امرا عرضيا بالنسبة الى ما يصدق عليه من الحصولين
ويكون المعتبر في الادراك هو احد الموضعين لا الاخر فلا يلزم من كون مطلق
الحصول للغير الذي هو العارض حاصلا في ضمن المعروض الذي ليس معتبرا
في الادراك حصول الادراك وقوله لو كان كون المدرك محلا لصورة
المدرك ومثاله شرطا في الادراك لما امكن لنا ادراك ذواتنا والاشياء
الحاضرة لذواتنا انما يفيد عدم اشتراط حصول الصورة والمثال في المدرك
على التعيين لا كفاية الحصول مطلقا في الادراك لجواز ان يكون كل من حصول
المجرد لذاته وحصول الصفات القايمة له به وحصول الصورة والمثال كافيا
في الادراك ولا يكون حصول المعلوم للعلة المجردة كافيا في ادراكنا اياه لاحتمال
ان يكون الحصولات المذكورة متخالفة بالحقايق ويكون كل من الثلثة الاول
شرطا على البدل في الادراك كافيا فيه دون الرابع وايضا لو كان علمه تع
بالاشياء عبارة عن وجوداتها لم يكن علمه بها متقدما بالذات عليها لامتناع
تقدم الشيء على نفسه فلا يكون لعلمه تع بها مدخل في وجودها فيكون الاول تع
فاعلا بالطبع لا بالارادة مع انهم لم يذهبوا الى ذلك بل ذهبوا الى انه تع
قادر مختار الا ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته كفاعلية
المختارين منا الحيوانات لان افعالهم تابعة لاغراضهم ولا كفاعلية المجبورين
من ذوي الطبايع الجسمانية فان علمه تع هو عين ارادته وانما يصح جعل علمه تع
ارادة اذا قدم على معلوله بالذات ومنشا لصدوره واما اذا كان عينه فلا ثم
ان الامام الغزالي رح قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى الثانية بانه لم لا يجوز

ان يكون العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة وان يكون اختلاف المعلوم
انما يؤثر في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واما قولهم ان الاضافة
الى المعلوم المعين داخلة في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء
الذى الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف فقد حصل التغير فمردود بانه لو صح
هذا لزم ان لا يعلم الاول تعالى الا ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق
والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصلح العلم
الواحد لان يكون علما بالمختلفات على ما سبق فيوجب ذلك تعدد العلوم
واختلافها لا تعددها فقط مع التماثل اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض
والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم
بالسواد فلا ينطوى تحت علم واحد هو علمه بذاته مع انهم ذهبوا الى ان علمه تعالى
بالاشياء منطوٍ تحت علم واحد هو علمه بذاته الذى هو عين ذاته من غير مزيد عليه
وانت تعلم ان هذا الالزام لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه تعالى صور
متعددة بتعدد المعلومات مع انه متمسك بهذه الحجة على عدم علمه بالجزئيات الزمانية
من حيث هى جزئية زمانية فما ذكره من التقرير غير تام في الجواب قوله فيوجب
اختلافها لا تعددها مع التماثل غير صحيح قوله اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد
البعض ان اراد فى جميع الاحكام ممنوع والا لم يتصور تماثل بين اثنين اصلا
وان اراد في بعض الاحكام او فيما يجب ويمكن ويمتنع فمسلم ولكن لا نم ان العلم
باحد الشيئين يسد مسد العلم بالآخر فيه **فصل** في ابطال قولهم ان السماء متحرك
بالارادة قالوا ان الاجرام الفلكية حيوانات لها نفوس متعلقة باجرامها نسبتها

اليها

86

كنسبة نفوسنا الى ابداننا فكما ان ابداننا تتحرك بالارادة لغرض من الاغراض
الجزئية فكذا الافلاك وهذه الدعوى وان كانت من الامور الممكنة فان الله تعالى
قادر على ان يخلق الحيوة في كل جسم فلكيا او عنصريا صغيرا او كبيرا بسيطا
او مفصلا لكن الشأن في اثبات وقوع ذلك بطريق القياس العقلي وحججهم
التى تمسكوا بها منها ان قالوا الفلك جسم متحرك بالذات وكل جسم متحرك
بالذات فحركته اما طبيعية او ارادية او قسرية لان مبداء الحركة اما خارج عن
المتحرك ممتاز عنه في الوضع والاشارة اولا والاول الحركة القسرية والثانى اما
من ان يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة اولا والاول الحركة الارادية والثانى
الطبيعية لا جائز ان يكون حركات الافلاك طبيعية لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك
بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب
عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين
طلبه وانه محال بديهة ولا جائز ان يكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف
الطبع فحيث لا طبع فلا قسر وايضا لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة
القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطوء وتوافقها في المناطق
والاقطاب اذ لا يتصور هناك الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد
ليست متشابهة ولا متوافقة فتعين ان يكون ارادية وجوابه انا لا نم ان الافلاك
متحركة وهى المشاهدة وهى انما تدل على حركات الكواكب دون الافلاك وانما يثبت
حركاتها لو امتنع الخرق عليها وهو ممنوع وما ذكروه من الدليل على امتناع الخرق عليها
من انها لو كانت قابلة للخرق لكانت اجزاؤها قابلة للتفرق فيلزم ان يكون الجهات

ص

والحركة على الكواكب
الدالة على وجود
الافلاك

متجددة قبلها اذ التوقف لا يكون الا بالحركة المستقيمة فعلى تقدير تسليمه انما يتم في
المحدد دون ما عداه، واما الطبيعيون فمعتمدهم في اثبات كون الافلاك متحركة
بالاستدارة هو ان كل جزء من الاجزاء المفروضة التي للفلك لا يجب له من الوضع
والمحاذاة ما هو عليه بحسب ذاته والا لكانت متخالفة في الطبيعة لاختلافها في اللوازم
فلا يكون الفلك بسيطا فاذن وضع يعرض له فهو حالة ممكنة الزوال نظرا الى ذاته
وامكان زواله يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الاخر فذلك
بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة وهي لا يتصور الا بالميل لان الميل هو
العلة القريبة للحركة فيجوز ان يكون في الافلاك ميل مستدير فوجب ان يكون
فيها مبداء ميل مستدير لان امكان الميل يدل على امكان المبداء والمبداء هو
الصورة النوعية التي لا يجوز ان يكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل
بالفعل ووجود مبداء الميل المستدير في الجرم البسيط دل على انه لا عايق
فيه عن ذلك الميل بحسب الطبع والعايق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا عايق
عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب ممتنع وجودهما في
الاجرام السماوية ووجود مبداء الميل وعدم العايق يدلان على وجود الميل
بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة هذا
ما ذكره الطبيعيون وهو ايضا غير تام اما اولا فلانه مبني على البساطة وذلك
لا يتم الا في المحدد دون ما عداه، واما ثانيا فلان اللازم لعدم وجوب الوضع والمحاذاة
للاجزاء المفروضة للفلك جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها
لجواز ان يكون زوال الوضع والمحاذاة بحركة غيرها مما اعتبر تلك المحاذاة والوضع

معه

معه سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية او ارادية لو لم يجز الحركة عليها بالنظر
الى طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة
عن اقتضاء طبايعها لعدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع
الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها مطلقا
وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر منه تحته فلو
فرضنا ان مكوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك
ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة الفوقية ولا يأبى عن
التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يابى عن الفوقية
والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبيعتهما
يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا وبالعكس وما ذلك الا لجواز الحركة عليها
اذ المفروض ان مكوى الفلك لا يتبدل عن حاله لانا نقول لا نم ان معنى اقتضاء
طبايعها السكون وجوب الوضع بطبايع الاجزاء فانه لا يكفي في وجوب الوضع
وجوب سكون تلك الاجزاء فقط بل لا بد مع ذلك من وجوب سكون ما
اعتبر الوضع والمحاذاة معه وملحوظ فلا ظلف والفوقية والتحتية لنصفي الفلك
اعتبار محض وهمنا لا اصل له بل الواقع ان النصف من الفلك محاذ لنصف
من الارض ونصف الاخر منه محاذ للاخر منها والنصفان من الفلك لا يقتضي
طبيعتها محاذاة نصفي الارض بعينها ولكن ذلك لا يستلزم جواز الحركة على
الفلك بل يكفي في ذلك جواز الحركة على الارض قسرا او طبعا ولا ينافيه
ثباتها على حالها واما ثالثا فلجواز ان يلحق بجزء من الفلك صورة نوعية لا بك

نتاج

بها جزؤ الكل فيكون تلك الصورة مقتضية لوضع معين لا يفارقها اصلا
واما رابعا فلانا لا نم انه يجب ان يكون في الافلاك مبدأ ميل مستقيم فان الذي
ثبت على تقدير صحة ما تقدم امكان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود
الميل المستدير بل امكانه ولا يلزم من امكانه وجود مبدائه بالفعل بل امكانه
فان قلت قد اقيم الدلالة عليه فيما سبق بان المبدأ لو الصورة النوعية
فاذا كانت ممكنة في الفلك الموجود بالفعل يلزم وجودها فيه بالفعل والا لم يكن
الفلك موجودا بالفعل لامتناع وجود الجسم بدون الصورة المنوعة قلت
كون المبدأ لو الصورة النوعية مم اذ لم يثبت فيما سبق الا انه يمكن وجود
الميل المستدير في الفلك وذلك لا يستلزم ان يكون مبدؤه لو الصورة
النوعية الفلكية لجواز ان يكون امرا خارجا وما قيل من ان الامر الخارجي
يكون قاسرا ولا قاسر ثمه مم اذ لا دليل عليه فان قلت لا يخ من ان يكون
المبدأ الصورة النوعية او الامر الخارجي فان كان الاول فلزمه وجوده
وان كان الثاني فكذا لان ذلك الامر الخارجي يكون قاسرا فيمكن التحريك
القسري وقد ثبت عندكم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل
طباعي ولما امتنع على الافلاك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ للميل المستدير
وبذلك يتم المط قلت لا نم ان كل ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل
طباعي وما ذكر من الدليل عليه فغير تام على ما عرف في موضعه واما خامسا
فلانا لا نم ان وجود مبدأ الميل المستدير في البسيط دل على انه لا عايق فيه
عن ذلك وما يقال من ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي شيئا ولما يعوقها عنه انما

يصح في الطبيعة لكونها غير شاعرة واما في الطبع الذي يتوهم منها والكلام
فيه منهما فلا واما سادسا فلانا لا نم ان لا عايق عن الحركة المستديرة الا ذو ميل
مستقيم او مركب وانما يتم لو انحصر العايق في الجسم وهو مم ولا نم ايضا امتناع
وجود ما فيه ميل مستقيم او مركب عند الاجرام السماوية لان ذلك لم يثبت
الا في المحدد واما سابعا فلانا لا نم ان وجود مبدأ الميل وعدم العايق يدلان
على وجود الميل بالفعل فيها لجواز ان يكون هناك شرط يتوقف وجود الميل
عليه ولا يوجد الميل لانتفاء ذلك الشرط ثم ان ما ذكروه من الدليل على
ان الافلاك متحركة على الاستدارة معارض بان الاجزاء التي يدور عليها الفلك
على تقدير حركته كساير الاجزاء التي لا يدور عليها وان النقطتين اللتين يكونان
قطبي الفلك تساويان ساير النقط المفروضة فيه فكونه متحركا على وضع مخصوص
ونقطتين مخصوصتين ترجيح بلا مرجح وربما اجابوا عنه بان ذلك المخصص لامر
عايد الى محركه ولم نعلم بعينه هذا ولو سلم ان الفلك متحرك فلا نم انه لا يجوز ان يكون
حركته طبيعية قوله لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون تركه
ذلك الوضع هو عين التوجه اليه مم لان الوضع الاول فيما نعم بتركه وهو
عندكم لا يعاد بل غايته انه توجه الى مثله ولا نم استحالته فان قلت يمكن ان
يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية بطريق اخر لا يتوجه عليه ما ذكر وهو
ان يقال المتحرك بالاستدارة يطلب بحركته المستديرة وضعا ثم يتركه ومثله
لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف
الاغراض الموقوفة على الشعور والارادة قلت هذا منقوض بحركة الجزء من علو

حاشية

الى سفل بطبعه فان اية نقطة تفرض في وسط المسافة يطلبها الحجر بتلك الحركة
ثم يتركه فان قلت ليس المط فيما ذكر من المثال شيء من النقطة الواقعة
في وسط المسافة بل المط طبعا هو الحصول في الحيز الطبيعي ومن ضرورة مرور
الجسم في حركته الى تلك النقطة قلت فكذا فيما نحن بصدده يجوز ان لايكون
الاوضاع المذكورة مط للطبيعة الفلكية بل يكون المط نفس الحركة فان قلت الحركة
ليست من الامور المطلوبة لذواتها بل حقيقتها التادى الى الغير فلا يكون مطلوبة
لذواتها بل لغيرها قلت لانم ان الحركة لايكون مطلوبة لذواتها ولانم ان حقيقتها
التادى الى الغير فان هذا من مصطلحات الفلاسفة وما الدليل على ذلك
ولايلزم من وجودها مع التادى دايما كون حقيقتها ذلك ولو سلم انها لايكون
طبيعة ولكن لانم انها لايكون قسرية قولهم لان القسر انما يكون على خلاف
الطبع مم اذ لايلزم من عدم الطبيعة استحالة كون الحركة قسرية فانها حركة المتحرك
من مبداء خارجي سواء وجد للمتحرك طبيعة تقتضي خلافها او لم يوجد وماذكروه
من ان العادم للميل الطبيعي لو تحرك بالقسر لزم ان يكون الحركة مع العايق
كهي لا معه لايتم على ما مر في موضعه على انه لايلزم من عدم كون حركاتها المستديرة
طبيعة ان لايكون هناك طبيعة تقتضي ميلا مخالفا لهذه الحركة فانه يجوز ان
لايكون حركاتها المستديرة طبيعية فيكون للافلاك المتحركة بها طبايع يقتضي
غير تلك الحركات قسرية ولانم ايضا انها لو كانت حركاتها قسرية لكانت على
موافقة القاسر فوجب التشابه وانما يلزم ذلك لو كان القاسر منحصرا في
الافلاك وعلومها **فصل** في ابطال ماذكروه من الوضع المحرك للسماء قالوا

الوضع المحرك للسماء هو التشبه بالعقول المفارقة لان حركة الفلك ارادية
لما مر وكل حركة ارادية فهي لغرض فان البديهة تشهد بان الحالة المبلانية
المسماة بالارادة لاتتعلق الا بشيء شعور به يدعي المحرك بالارادة وجودها
اولى من عدمه وذلك الشيء هو المسمى بالغرض وما يتوهم من ان لنا حركات
ارادية من غير ان يكون هناك غرض كحركة العابث باللحية والساهي والنايم
فجوابه ان في العبث ضربا خفيا من اللذة وان النايم والساهي انما يفعلان بتخيل
اللذة او ازالة حالة مملولة او ازالة وصب وعدم تذكر العابث والنايم والساهي
لتخيل تلك الغايات لايستلزم عدم تخيلها لان تخيل الغاية شيء والشعور
بذلك التخيل شيء اخر وانحفاظ ذلك الشعور شيء ثالث يتوقف وجود
التذكر على جميعها فلا يلزم من عدمه عدم التخيل لجواز ان يكون لعدم الشعور
بذلك التخيل او لعدم انحفاظ الشعور واذا ظهر انه لابد للحركة الارادية
من غرض فالغرض لايخلو من ان يكون حسيا او عقليا لاجايز ان يكون الغرض
المحرك للفلك حسيا لان كل غرض حسي فالداعي اليه اما جذب الملايم او
دفع المنافر ولا يخرج عن هذين لان كل متصور حسي لايكون فيه جذب ملايم
ولا دفع منافر عند المدرك لم يصح ان يكون غرضا له باعثا على الفعل بالضرورة
فجذب الملايم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك
لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة و
بالعكس والافلاك لا تنخرق ولا يلتئم لتزول صورتها الجسمية الى صورة اخرى
ولا يكون ولا يفسد لتتبدل صورتها النوعية بعضها لبعض ولا ينمو ولا يذبل ولا

يتخلخل ولا يتكاثف ليتغير مقاديرها زيادة ونقصانا ولا يستحيل في كيفياتها من
اشكالها واستداراتها بل لا يعرض لها الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها طبيعيا
واولى لانها لبساطتها يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السواء فظهر ان الاجرام
السماوية لا تتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة
ولا غضب فلا يكون حركاتها لاغراض حسية فتعين ان يكون الغرض امرا عقليا
وذلك الامر العقلي اما ان يكون حصوله بالحركة او يمتنع والثاني بط لان الارادة
المنبعثة عن تصور عقلي لذات عاقلة مجردة بحسب ذاتها عن العوارض المادية
يستحيل ان يكون نحو شيء محال لان طلب المح لا يدوم ابدا العاقل اذ لا بد من
الياس عن حصول ما امتناعه فيقف الحركة ولا يستمر وهو مح لان الحركات
الفلكية واجبة الدوام لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم سابقا ولا
حقا فتعين ان يمكن حصوله بالحركة وح اما ان يكون عايدا الى العالم العنصري
او الى نفسها او الى امر اعلى منها لا سبيل الى الاول والثالث والا يلزم استكمال
الكامل بالناقص اما على الثالث وهو ان يكون الغرض عايدا الى العالي فقط
لان العالي كامل وقد استفاد كمالا من السافل الذي هو ناقص واما على الاول
وهو ان يعود الغرض الى السافل فلان ايصال ذلك الغرض الى السافل يجب
ان يكون اولى بالقياس الى الفلك والا لم يصح غرضا له وح يستفيد الفلك
تلك الاولوية من السافل بايصال كمال اليه على ان العالم العنصري احقر بالنسبة
الى الاجرام الشريفة من ان يتحرك لاجلها فانها آمنة من الفساد بخلاف العالم
العنصري وليس لمجموعها بالنسبة الى الاجرام الفلكية قدر يعتد به بل الى واحد من

الافلاك فضلا عن مجموعها فتعين ان يكون الغرض عايدا الى نفسها وح لا يخلو
من ان يكون ذلك الغرض نيل ذات او نيل صفة لذات او نيل شبه ذات
او صفة لذات لا سبيل الى الاول لان نيل الذات لا يكون الا دفعة فكان اذا
نيلت وقفت الحركة وهو مح لاستلزامه انقطاع الزمان ولا الى الثاني لان نيل
الصفة لا يتصور الا اذا انتقلت من محلها لطالبها بالحركة وهو مح لما تقرر من
ان الاعراض يمتنع عليها الانتقال فيكون الغرض ممتنع الحصول بالحركة وقد عرفت
استحالة كون الغرض كذلك وان لم ينتقل هي بعينها بل حصل ما يماثلها
فما نيلت هي بل شبيهها وهو الذي نيل فتعين الثالث وهو ان يكون الغرض
نيل شبه ذات او صفة فيكون للفلك معشوق موجود وهو يطلب التشبه
به فالمط اما ان يكون نيل الشبه المستقر اي شبها واحدا باقيا دايما فيلزم احد
الامرين اما انقطاع الحركة او طلب المح او يكون نيل الشبه الغير المستقر اي
شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل شبه اخرى ولا يخ اما ان يحفظ
نوعه بتعاقب الافراد او لا يحفظ والثاني بط والا لزم وقوف الفلك فاذن
المط شبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فههنا المشابهات الغير
المتناهية مع المعشوق اما من حيث بداءته من القوة او من حيث انه بالفعل
والثاني مح لان كونه بالقوة نقصان فلا يكون مطلوبا فيكون المط حصول
المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون
للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية ولا يجوز ان يكون ذلك
المعشوق المشبه به واجبا والا لكان التشبه به في جميع السماويات واحدا لان

استحالة انقطاع الزمان تدبر

المط متى كان واحدا كان الطلب لامثالة واحدا وليس كذلك لان حركة
الافلاك متخالفة في الجهة والسرعة والبطوء ولان يكون جرما فلكيا
او نفسا فلكية والا لكانت حركة المتشبه والمتشبه به متفقة في الجهة والسرعة
والبطوء وليس كذلك ولا عقلا واحدا لما مر فتعين ان يكون المتشبه به
عقولا متكثرة هي بالفعل من جميع الوجوه فيتشبه بها النفوس الفلكية
حتى لا يبقى فيها شيء بالقوة لا على معنى ان تلك النفوس الفلكية تخرج الى كل
كمالاتها بالفعل في وقت ما بحيث لا يبقى فيها من الكمالات الممكنة لها شيء بالقوة
في ذلك الوقت فانها لو كانت كذلك لصارت عقلا مجردا ولم يبق تحرك للفلك
فينقطع حركته وقد عرفت ان ذلك مح بل على معنى انها تقصد بالتشبه اخراج
كمالاتها كلها الى الفعل ولكنها لا يخرج كلها الى الفعل دفعة بل على سبيل التدريج
شيئا بعد شيء لا الى نهاية والكمالات اللائقة منها ما هو بحسب جسمية من حيث
هو جسم وهو اخراج الاوضاع التي فيه بالقوة الى الفعل اذ ليس بالقوة
منه غيرها ومنها ما هو بحسب نفسه وليس ذلك هو الاوضاع بل امر اخر اجل
واعلى فالافلاك باخراج الاوضاع الممكنة التي لا نهاية لها من القوة الى الفعل يحصل
لها التشبه في كونها بالفعل الى المبادي العالية فتقتبس بتشبهها المذكور
كمالات متوالية فكل نفس من هذه النفوس تنبعث عنها بما ينال من مباديها
القدسي حركة وتلك الحركة تعد لتحصيل كمال تشرق عليها وكل اشراق يوجب
شوقا وحركة مستدعية لاشراق اخر وهكذا من غير انقطاع ولا وقوف في حركتها
المعدة لتحصيل كمالاتها على التوالي وبهذا ظهر ان ما ظن جماعة من اكابر الفضلاء

ان الحكماء ذهبوا الى ان حركات الافلاك لمجرد اخراج الاوضاع من القوة الى
الفعل لئلا يبقى في الفلك شيء بالقوة وشنعوا عليهم بان الواحد منا لو اخذ
يتنقل في زوايا الدار قائلا ان مقصوده ان يخرج اوضاعه التي بالقوة الى
الفعل يعد جاهلا مجنونا من قبيل بعض الظن اذ الحكماء لم يذهبوا الى ان
حركاتها لمجرد ذلك بل طلبا للكمالات اللائقة بها منها ما هو بحسب جسمه وهو
الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو اجل واعلى منها وتحقيقه ان الفلك
متحرك ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
ويحصل له بواسطة كل وضع تشبه الى العقول التي هي بالفعل من جميع الوجوه
ثم اذا زال وضع زال ذلك التشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل
وضع اخر حصل تشبه اخر فكما ان نوع الوضع ينحفظ بتعاقب الاوضاع ينحفظ
نوع التشبه بحسب تعاقب التشبهات ويقبل بواسطة تلك التشبهات الفيض
من مبدائه فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة
التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع يستلزم
كمالات للجسم واما التشبهات وما يترتب عليها فهي كمالات للنفس هذا على ان
تعاقب هذه الاوضاع يستلزم ترشح الخير على العالم السفلي اذ بحسب اختلاف
اوضاع الاجرام النيرة يختلف اثارها في الاجرام السفلية ويتبع تلك الاثار من
الخيرات ما انت خبير بجملة وان لم يكن لنا سبيل الى الاحاطة بتفاصيله فالافلاك
يتشبه بالمبادي باخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل في كونها بالفعل
راشحا عنه الخير على السافلات ونفع السافلات وان لم يكن مقصودا من

من حركات الافلاك قصدا كما عرفت لكنه مقصود بتعامن حيث انها تشبه
به بالعقل وليس حال الانسان المتفكر في زوايا العاد كذلك فلا ورود
لما ذكروا من التشنيع ثم انه لا استبعاد في ان تحصل للنفوس الفلكية بسبب
اخراجها الاوضاع الممكنة لابواها من القوة الى الفعل استعدادات يترتب
عليها فيضان الكمالات دون النفوس الانسانية اذ هما مختلفان بالحقيقة
فيجوز ان يكون استعدادها لحصول الكمالات اقوى من استعداد النفوس
البشرية فتم استعدادها لحصول الكمالات باخراج الاوضاع الممكنة لابواها
من القوة الى الفعل فيفيض تلك الكمالات عليها من مبدائها بخلاف النفوس
الانسانية هذا غاية توجيه ما ذكروا في منع المسئلة وجوابه انا لا نسلم ان الحركة الفلكية
ارادية وما ذكروا لبيانه من الدليل فقد عرفت ضعفه ولو سلم ذلك فلا نسلم
لزوم غرض مغاير للحركة ولم لا يجوز ان يكون الغرض نفس الحركة وما يقال
من ان حقيقتها التادي الى الغير فلا يكون مطلوبا لذاتها فقد عرفت ما فيه
ولو سلم ذلك فلا نسلم ان الغرض لا يكون حسيا او فرضيا لان الداعي اليه اما الشهوة
او الغضب وهما محالان على الفلك فان اللائم في البسيط هو تشابه الاجزاء
المفروضة الحقيقية واما انه به احواله فغير لازم و من الجائز ان يكون للفلك
شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز ان يكون له لذات
غير متناهية من معقولات غير متناهية على ان ما ذكروا من ان الفلك لا يتخرج
ولا يلتئم ولا يكون ولا يفسد فلا يتغير من حال ملائمة الى خلافها ان تم فانما يتم في
المحدد الذي هو الفلك الاطلس دون ما سواه فيقصر دليلهم عن مدعاهم

قلنا لا نسلم استحالتهما على الفلك ﻫ

م

ثم لا نسلم امتناع طلب المحال وما ذكر من الارادة المنبعثة عن تصور عقلي للغاية
بجردة بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل ان يكون نحو شئ
محال فكلام اقناعي لا يعول عليه في المطالب البرهانية وكذا ما ذكر من ان
طلب المحال لا يدوم ابدا لو همه بل لا بد من الياس عن حصول ما ملذات انه
فانه ليس بيقيني ولا نسلم ايضا امتناع استكمال العالي بالسافل كما لا يليق
للعالي فيستفيد منه وان كان كمال العالي اكثر وما ذكروا من ان العالم العنصري
احقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان تتحرك لاجلها فكلام خطابي
ولا نسلم ايضا انه لا يكون الغرض نيل ذات قولهم نيل الذات لا يكون الا واقعة
فوقعت الحركة فينقطع الزمان وهو محال قلنا لا نسلم امتناع انقطاع الزمان
وقد تقدم في مسئلة قدم العالم ولو سلم فانما يفيد في الفلك الاعظم لان
الحركة الحافظة للزمان انما هي حركته فقط ولا نسلم ايضا ان المتشبه به لا يجوز
ان يكون واجبا قولهم والا لكان التشبه به في جميع السماويات واحدا قلنا
م ولم لا يجوز ان يكون التخالف لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف الكمال
المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولا نسلم ايضا انه لا يجوز ان يكون المتشبه به
جرما فلكيا او نفسا فلكية قولهم والا لكانت حركة المتشبه به والمتشبه واحدا
في السرعة والبطوء والنهج قلنا م وانما يلزم ذلك ان لو كان التشبه في
الحركة واما اذا كان التشبه في كمال آخر بجسم الفلك او نفسه فلا ولا نسلم ايضا
انه لا يجوز ان يكون عقلا واحدا قولهم اذ يلزم في تشابه الافلاك في منهاج
الحركة وسرعتها وبطوئها م اذ يجوز ان يكون لعقل واحد كمالات متعددة

واما لو جوزوا ان يكون لها مطالب متعددة م

نا بحج

فيشبه كل فلك به في واحد من كمالاته فلا يجب التشابه فيما ذكر فلا يثبت
تعدد العقول كما زعموا وقال الامام الغزالي نقول لهم ما ذكرتموه من الغرض
اعني التشبه بالعقل حاصل بالحركة الغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية ولما
كانت الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها نفع العالم السفلي فهلا اختلفت
بالعكس فان كل ما ذكروه من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات
والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه وايضا يمكن لها الحركة الى الجهة الاخرى
فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما يمكن لها ان كان
في استيفاء كل ممكن كمال ولقائل ان يقول لهم ان يتخلصوا عنه بان المقصود
بيان غرض الافلاك وحركاتها الارادية لا بيان غرض اختيار الجهة وما ذكرته
لا يضر فيما هو المقصود وغرض اختيار الجهة امر لا يهتدي العقول الى اكتناه
ذلك ولسنا ندعي الاطلاع على جميع اسرار ملكوت السماوات فان
النفوس الانسانية التي في عالم الغربة والانغماس في كدورات الطبيعة
وكثافات الهيولى لا يطلع على جميع ما في العالم السفلي الذي هو احقر واخس
بالنسبة الى اجرام الافلاك ونفوسها فكيف على جميع ما في عالم الافلاك

فصل في ابطال قولهم ان النفوس السماوية مطلعة على جميع الجزئيات
الحادثات مما كان وما سيكون وما هو كاين في الحال قالوا جميع الامور الكاينة
مما تحقق وسيتحقق او هو متحقق في الحال مرتسمة في المبادي العالية من
العقول المجردة والنفوس الفلكية اما ارتسامها في العقول فعلى الوجه
الكلي وقد سبق الكلام فيه واما في نفوس الفلكية فعلى الوجه الجزئي على رأي

الثاني اذ ليس للافلاك نفوس مجردة عندهم وعلى الوجهين جميعا
على رأي الشيخ ابي علي لانه يثبت للافلاك نفوسا مجردة متعلقة باجرامها
كتعلق نفوسنا بابداننا ونفوسا منطبعة في اجرامها كقوانا الباطنة التي
ترتسم صور الجزئيات فيها الا ان الافلاك لبساطتها لا يختص تلك القوى
بجزء معين فيها بل يعم جميع اجزائها بخلاف الانسان فان تلك القوى فينا
في الدماغ وزعموا ان هذا هو المراد مما ورد في الشرع الشريف من كون
جميع الحوادث مكتوبة في اللوح المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفوس
الفلكية وانتقاشها بصور الجزئيات هو المراد من كونها مكتوبة في اللوح
لا ان اللوح جسم مسطح من درة بيضاء كتب عليها ما كان وما سيكون وما هو
كاين في الحال كما يكتب للصبيان على الالواح لان الحوادث الجزئية غير متناهية
وكل جسم فهو متناهي المقدار ولا يمكن ان يكتب على سبيل التفصيل امور
غير متناهية على جسم متناهي المقدار وهذا بناء على ما زعموا من قدم العالم
وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه فلا يكون جزئياته غير متناهية فلا استحالة
في ان يكتب على اللوح متناهي المقدار جميع ما كان وما سيكون الى يوم القيمة
كما نطق به قول رسول الله صلعم جف القلم بما هو كاين الى يوم القيمة نعم لو قيل
بكون الحوادث باجمعها حتى الحوادث في دار الاخرة لا الى نهاية مكتوبة في اللوح
لم يتصور انتقاش الجسم المتناهي المقدار على النقوش الدالة عليها على سبيل
التفصيل اللهم الا على ضرب لا يقدر على اكتناهه القوى البشرية ثم ان
الامام حجة الاسلام الغزالي نقل عنهم حجة لاثبات هذا المطلب محصلها هو ان حركة

الفلك ارادية لما تقدم والحركة الارادية لا يكفي في وقوعها الارادة الكلية لان
الواقع في الوجود جزئي معين من جزئياتها ونسبة الارادة الكلية الى جميع
الجزئيات واحدة فوقوع هذا المعين بها دون آخر ترجيح بلا مرجح فاذن
لا بد فيها من ارادة جزئية متعلقة بخصوص الحركة الواقعة فللفلك ارادات
جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة الى نقطة معينة اخرى فله لا محالة تصورات
جزئية لتلك الحركات المعينة بالقوة الجسمانية ضرورة ان ارادتها موقوفة
على تصورها وان الجزئيات الجسمانية لا تدرك الا بالآلات جسمانية فان
المسافة يشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية المتحرك
بها الى ابتدائها فقاطع تلك المسافة بتخيل الوصول الى ابتدائها اولا ثم يتخيل
تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد
ذلك الحد ومع وصوله اليه تنعدم تلك الارادة ويتجدد غيره فيصير كل
ارادة سببا لوجود حركة ووجود كل حركة سببا للوصول الى حد وكل وصول
الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد بعده وهكذا فاذا كان للفلك تصور
لجزئيات الحركة واحاطة بها احاطة لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب
مع الارض من كون بعض اجزائه طالعة وبعضها غاربة ومن كون بعضها
في وسط سماء قوم وتحت قدم قوم وكذا يعلم بما يلزم من اختلاف النسب
التي تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك
من الحوادث السماوية والحوادث الارضية يستند الى الحوادث السماوية
اما بغير واسطة او بواسطة واحدة او اكثر وبالجملة فكل حادث ارضي فله سبب

حادث الى ان ينقطع التسلسل بالانتهاء الى الحركة السماوية التي بعضها
سبب لبعض فاذا انتهى اسباب الحوادث الجزئية الى الحركات السماوية
فالمتصور للحركات متصور لها لان تصور الملزوم يستلزم تصور لوازمه ولوازم
لوازمه الى آخر السلسلة وعدم علمنا بما يحدث في المستقبل لعدم العلم
بجميع اسبابه لان السماويات كثيرة ولها اختلاط بالحوادث الارضية
وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها ونفوس السماوات مطلعة
عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة
قال ولهذا زعموا ان النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل فان النفس
الانسانية من شانها الاتصال بتلك المبادي الا انها مشغولة بالتفكر
فيما يورده الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ من ذلك اتصلت
بطباعها بها فينطبع فيها من الصور الحاصلة هناك ما يليق بتلك النفس
من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والبلد ثم ان القوة
المتخيلة التي من طباعها المحاكاة يحاكي تلك الامور بامثلة تناسبها في الجملة
فينمحي المدرك الحقيقي من الحفظ فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع من
الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة بتلك الصورة
وزعموا ان النبي ايضا يطلع على الغيب بهذا الطريق الا ان نفوس الانبياء
لقوتها ووفائها بالجوانب المتقابلة لا يستوفيها الحواس الظاهرة ولا يكون
اشتغالها بتدبير البدن مانعا من اتصالها بتلك المبادي فلا جرم يرى ملك
في اليقظة ما يراه غيره في المنام ثم القوة المتخيلة تمثل له ايضا ما رآه وربما

يبقى الشيء بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي الى التعبير
ولولا ان جميع الممكنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب
في يقظة ولا منام ثم اجاب عما نقله بما حاصله انه لم لا يجوز ان يكون اطلاع
النبي على الغيب واطلاع النائم في نومه لما يكون في المستقبل بتوفيق الله
ابتداء او بواسطة ملك من الملائكة من غير احتياج الى شيء مما ذكرتم واما ثانيا
او لانه مبني على مقدمات ستا نطول ببطلانها فيلحق الثانية قولكم لا بد في
الحركة الارادية من ارادات جزئية وتصورات جزئية للحركات الجزئية فانها غير مسلمة
اذ ليس للفلك جزء عندكم بل هو متصل في نفسه وانقسامه ليس الا بحسب الوهم
الحكم ولا الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها الى الاوضاع الممكنة لها ويكفيها
التصور الكلي والارادة الكلية والجزئية قال ولنمثل للارادة الكلية والجزئية
مثالا ليفهم غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في ان يحج بيت الله مثلا فهذه
الارادة الكلية لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بل لا بد
ان يتجدد للانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي
يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة عن المحل
الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي
وهو مسلم في الحج لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة
فيفتقر تعيين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة اخرى جزئية واما الحركة السماوية
فلها جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا يجاوزه والحركة مرادة
وليس ثم الا وجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهو كهوي الحجر الى اسفل

فانه

95

فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطرق الخط المستقيم الذي هو
عمود على الارض فتعيين الخط المستقيم فلم يفتقر الى تجدد سبب حادث سوى
الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد الصدور
عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الكلية المقدمة الثالثة انه اذا تصور الحركات
الجزئية تصور توابعها ولوازمها وهذا ايضا غير مسلم وليس هذا الا كقول
القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته من
نسبة الى الاجسام التي فوقه وتحته وحواليه وبطلانه لا يخفى على احد هذا ما ذكره
ونحن نقول لم نجد فيما وصل الينا من كتبهم دليلا ملخصا على هذا المطلب والذي
يمكن لهم ان يقال ان النفوس الفلكية عالمة بالمبداء الاول جلت عظمته والعلم
بالمبداء مستلزم للعلم بما له المبداء فيكون عالمة بجميع الحوادث لانها ترتقي اليه تعالى
في سلسلة العلية ويحتمل ان يحمل على هذا الوجه قول الامام الغزالي رحمه الله في اثناء
كلامه حيث قال ونفوس السماوات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول
وجوابه منع ان النفوس الفلكية عالمة بالمبداء الاول بحقيقته فلم لا يجوز ان
يكون النفوس الفلكية ايضا كذلك ومنع ان العلم بالمبداء يستلزم العلم
بما له المبداء وقد سبق تحقيق القول فيه لا يقال عدم ادراك النفس الانسانية
لذلك بحقيقته انما هو لاشتغالها بما يمنع من الاتصال بالمبادي العالية والانتقاش
بما فيها من الصور المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكية من ذلك لانا نقول
لا نسلم انه لا مانع للنفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما ينبع المزاج من الشهوة
والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والالم وغير ذلك على تقدير تسليمه

لا يوجب انتفاء المانع الا اذا ثبت انحصار المانع في ذلك فانى لهم اثبات
ذلك منا اذ قيل ان للافلاك نفوسا مجردة واما على راى المشائين فالامر
ظ لان الافلاك ليس لها نفوس مجردة عندهم والنفس المنطبعة في المادة لا
يتصور ادراكها له لان الجسمانى لا يدرك المجرد واما ما ذكره الامام الغزالى
فان المفهوم من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عالمة بجزئيات الحركات الصادرة
عنها لصدورها عنها بالارادة وجميع الحوادث الجزئية الارضية والسماوية لازمة
لها فيلزم من العلم بها العلم بتلك الحوادث وهو لا يناسب مذهب الفلاسفة
ولا يصح نسبته اليهم لان الحركات الصادرة من الافلاك وما يستند اليها من
الاوضاع ليست عللا تامة للحوادث ولا عللا فاعلية لها بل هى معدات للمواد
لحصول الحوادث فيها وانما مبداء وجودها هى المبادى المفارقة والعلم بمعدات
الاشياء لا يستلزم العلم بها عندهم اصلا بل انما يدعون ان العلم بالعلة التامة
يستلزم العلم بالمعلول بل الواقع في كلامهم هو الاستدلال بكون حركات الافلاك
ارادية على ان لها نفوسا شاعرة بما يفعلها لامتناع ارادة الشىء بدون الشعور
واما الاستدلال بكون حركاتها ارادية على كونها عالمة بجميع الحوادث فكلا وما ذكره
ثانيا من ان نفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها
ولوازم لوازمها الى اخر السلسلة ان اراد به الاطلاع على الحركات الفلكية التى هى
السبب الاول بالنسبة الى الحوادث فهو اعادة للكلام الاول وتكرار له من غير زيادة
فائدة وقد عرفت ما فيه وان اراد به الاطلاع على المبداء الاول على الاطلاق اعنى
الواجب فيرجع حاصله الى ما ذكرناه من الاستدلال وبكون المقدمات المذكورة

في صدد كلامه من كون حركاتها ارادية وعدم كفاية الارادة الكلية والتصور
الكلى وغير ذلك مستدركة في الدليل وان التزم الاستدراك فلا وجه للجواب
عن الدليل بمنع المقدمات المستدركة التى لا دخل لها في المقصود اصلا وهو
قد اجاب اولا بمنع كون الحركة ارادية وثانيا بمنع الاحتياج في الحركة الارادية الى
تصورات جزئية ولا حاجة في تقرير الدليل على الوجه الثانى الى شىء من تينك
المقدمتين اصلا ثم ان ما ذكره نعم يدل على ان قصة الوحى والرؤيا دليل او
حيث قال ولولا ان جميع الكاينات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب
واجاب بانه يجوز ان يكون بتعريف الله ابتداء او بواسطة ملك ويمكن توجيه
جوابه الاخير بوجهين احدهما وهو الموافق لاصول الاسلام هو انه يجوز ان يكون
اطلاع النبى على الغيب بان يوحى الله ملكا من الملائكة ما يريد اعلامه للنبى من
الغيب ويامره بان يلقى الى النبى من غير ان يكون له اطلاع على جميع الحوادث
وكذا الحال في النائم وثانيهما وهو الموافق لاصول الفلاسفة هو ان ما ذكره
لا يدل على كون النفوس الفلكية عالمة بها بل يكفى في ذلك ان يكون مجرد من المجردات
عالما بها ويتصل النفس به عند تخلصها عن علايق البدن وشواغله سواء
كان ذلك المجرد نفسا فلكيا او عقلا من العقول لكن لا يخفى على من
مارس كتبهم وتتبع كلماتهم انهم يجعلون قصة الرؤيا فالوحى من فروع كون
المجردات عالمة بجميع الاشياء لا انهم يستدلون بقصة الرؤيا والوحى على كون النفوس
الفلكية عالمة بجميع الحوادث وفرق بين الحركة المستقيمة والمستديرة بانه لا بد فى
الحركة المستقيمة من تخيل الاجزاء التى في المسافة شيئا بعد شىء ومن ارادة الحركة

من كل منها بخلاف المستديرة فانه يكفي فيها تخيل واحد وارادة واحدة بناء
على ان الحركة المستقيمة من مبداء الى منتهى معينين يمكن على طرق متعددة
غير محصورة بان يتحرك على الخط المستقيم الواصل بينهما وان يتحرك على خطوط
او ما يليه عن الاستقامة الى اليمين او الشمال وكذا الحركة من كل منها الى آخر
من الحدود الواقعة بين ذلك المبداء والمنتهى فلا بد من تخيل الاجزاء التى
يقع عليها الحركة شيئا بعد شىء وارادة الحركة فيها من حد الى آخر على وجه مخصوص
لئلا يلزم الرجحان بلا مرجح واما الحركة المستديرة فانها بعد تعين القطبين و
الجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا يحتاج فيها الى تخيل الاجزاء والارادات بقى
عليه ان ما يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود والاجزاء
التى يمكن فرضها فى المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول يستلزم ان يكون
للمتحرك تخيلات وارادات غير متناهية لان المسافة قابلة للقسمة الى غير النهاية
لكن كل عاقل يجد من نفسه الامر بخلافه عند الحركة الاختيارية فى مسافة و
لو فرض الكلام على اصل الجزء الذى لا يتجزى فلا خفاء فى انه ليس للمتحرك فى مسافة
فرسخ مثلا تخيلات وارادات بعدد الاجزاء التى فى تلك المسافة والثانى
يوجب جواز تحقق الحركة على كل مسافة من غير قصد الى شىء من اجزائها
لانه اذا جاز ذلك فى بعض المسافة فليجز فى كلها والا يلزم الرجحان بلا مرجح والحق
ان الحركة من المبداء الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام فيها اصلا فيكفى فى
صدورها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود
المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة

بل

بل حركة واحدة جزئية و[illegible] وقع فى اثناء الحركة تخيلات و[illegible] بعض الاجزاء
فتلك لاسباب [illegible] اتفاقية وقعت تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها
نعم اذا انقطع الحركة قبل وصولها الى المقصد بان يقطع حركة المسافة كل
مرحلة فلا بد للحركة من ذلك الحد من تصور اخر وارادة اخرى لانها حركة اخرى
مغايرة فى الوجود لما انقطع قبلها [illegible] المقدمة القائلة بان ذ[illegible] تصور
الجزئية حرّ
الحركات تصور لجزئياتها [illegible] لا بد ان يجد تصور الحركات يستلزم
تصور لعلاتها فذلك [illegible] فيما ذكرنا [illegible]
فصل الحكماء [illegible] يدعون [illegible] يدعون ان تصور الحركة مع جميع
ما له مدخل فى وجود تلك [illegible] يوجب تصورها وان الارادة ان تصور الحركة
مع جميع ما له مدخل فى وجود تلك [illegible] يوجب تصورها [illegible]
هذا الا [illegible] حركة ينبغى ان يعرف
ما يلزم من حركته [illegible] النفوس الفلكية
عاملة بالجزئيات الحادثة [illegible] حيث قال وكيف يتخيل نفس مخلوق
فى حالة واحدة من غير تعاقب [illegible] لا نهاية لا عدد [illegible]
ثم ترقى من الاستبعاد الى دعوى الضرورة [illegible] وهو ليشهد
له عقله [illegible] ذلك [illegible] عقله [illegible] الاستبعاد بعيد
فى مثل هذا المقام ودعوى الضرورة [illegible] فى محل النزاع [illegible]
على الظن ان النفوس الفلكية من [illegible] يكون حاملا على
الظن فلا اقل من ان يحمل عند العقل [illegible] النفوس [illegible] ان يكون

امورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة احتمل عند العقل ان لا يكون
النفوس الفلكية ايضا عالمة بها وحينئذ يبطل دعواهم القطع بها فقطعوا به وان
زعموا ان النفوس الانسانية من شانها ايضا ان يدرك جميع الاشياء الا ان
اشتغالها بعوارض البدن منعها عن ذلك ولا مانع في النفوس الفلكية
قلنا عدم المانع في النفوس الفلكية ممنوع لم لا يجوز ان يكون لها موانع كاشتغالها
بعبادة رب العالمين وغير ذلك مما لا اطلاع لنا على عوايقنا وانتفاء الموانع
التي علمنا لا يدل على انتفاء الموانع كلها اذ لم يثبت انحصار المانع فيما يمنعنا و
لعل هناك مانعا لا نعلمها هذا كلامه ولا يلتبس على ذي مسكة ان هذا الكلام
لا يقدح في شيء من مقدمات الدليل ولا يصلح معارضا للدليل ايضا اذ ليس
حاصل هذا الا ان العقل لا يحكم بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز كلا من الاختلاف
وعدمه على السواء وبهذا القدر لا يثبت خلاف مطلوبهم اعني كون النفوس
الفلكية غير عالمة بجميع الحوادث الجزئية واختلاف النفوس الفلكية والانسانية
ليس من مقدمات دليلهم حتى يلزمهم من عدم القطع به عدم القطع بالمطلوب فان
تم دليلهم ثبت مطلوبهم ولا يقدح فيه ذلك الاحتمال وان لم يتم فالاعتراض عليه
بمنع المقدمات التي يتطرق اليها شك او النقض او المعارضة وليس ما ذكره
شيئا منها وان جعل ابتداء دليلا على ان القول بان النفوس الفلكية عالمة
بجميع الحوادث الجزئية التي لا تتناهى لا قطع به بان القطع به مبني على القطع
في مقدمة لا يقطع العقل بها بل يجوز ان لا اطلاع على خلافها او تردد بينها وبين
نقيضها وهي ان النفوس الفلكية والانسانية متخالفتان في الحقيقة وانما

قيل

قيل انه مبني عليه لان النفوس الانسانية لا يمكن لها ان يدرك امورا
غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة فلو لم يقطع بتخالفهما في الحقيقة بل جاز
عند العقل اشتراكهما في الحقيقة لم يقطع بكون النفوس الفلكية عالمة بها
لاشتراك افراد الطبيعة الواحدة فيما يجب ويمكن ويمتنع مع ان الحكماء ادعوا
القطع في ان النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الجزئية التي لا تتناهى يتجه
المنع عليه بانا لا نم ان القطع بان النفوس الفلكية عالمة بها مبني على القطع
بتخالف النفسين فقط او النفوس الانسانية لا يمكن لها ان يدرك امورا غير
متناهية على سبيل التفصيل دفعة بل لا بد له من دليل وعدم اطلاعنا
على الوقوع لا ينفي الامكان ويكون ما ذكره اولا من انه يجوز ان يكون للنفوس
ما يمنعها عن الاطلاع على جميع الحوادث خارجا عن قانون المناظرة هذا اخر الكلام
في ملخص الرسالة في الالهيات ويتلوه القسم الثاني وهو مباحث الطبيعيات

فصل في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب
العادية والمسببات ذهبت الفلاسفة الى ان لطبايع الاجسام اثارا وافعالا
في موادها كالحرارة الحاصلة في مادة النار بسبب صورتها النوعية وفي مواد
غيرها ايضا كالاحراق الحاصل في القطن من النار واعداد المواد غيرها ايضا
بواسطة الكيفيات الحاصلة منها في موادها كاعداد صورة النار الماء بواسطة
كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية وتلك الطبايع قد يكون علة تامة
لاثارها وقد يكون علة ناقصة يحتاج تلك الاثار في حصولها عن تلك الطبايع
الى امور اخر ينضم اليها من الشرايط وارتفاع الموانع فاذا حصلت تم العلة

ويحصل الاثر من غير تخلف واذا تم استعداد المادة لقبول صورة او عرض
بواسطة الامور المتعددة حصل فيها ما استعدت مله من صورة او عرض اذ
المبداء تام في فاعلية لا بخل هناك ولا قصور في فيضه ولا تفاوت الا من
جهة القابل فلا يتصور التخلف في تمام القابل والفاعل واذا لم يحصل استعداد
المادة يمتنع الحصول الفيض لامتناع حصول المعلول بدون العلة التامة
لا كما ظن من انهم انكروا امكان عدم حصول الشبع عند الاكل وعدم حصول
الري عند الشرب وعدم حصول الاسهال عند تناول الدواء المسهل
كيف وما ذكر من الاكل والشرب وتناول الدواء المسهل ليست عللا تامة
لما يترتب عليها من الشبع والري والاسهال فانه يجوز ان ينزلق الماكول
من المعدة الى الامعاء دفعة من غير انهضام في المعدة فلا يحصل الشبع وان
يحصل في المشاريق سدد يمنع نفوذ الماء الى الكبد فلا يحصل الري وان يحصل
في البدن قوة قامعة لقوى الادوية المسهلة فلا يحصل الاسهال الى غير ذلك
بل هي اجزاء من العلة التامة فان اتفق وجود ساير الاجزاء عللها التامة مع ما
ذكر من الشرب والاكل وتناول المسهل يترتب وجودها على ما ذكر لامتناع التخلف
عن العلة التامة والا فلا قال الامام الغزالي رحمه وعلى هذا الاصل بنوا انكار بعض
المعجزات المنقولة عن الانبياء عم كالوقوع في النار من غير احتراق مع بقاء النار
على طبيعتها وبقاء البدن على حقيقته وقلب العصا ثعبانا واحياء الموتى واولوا
ما وقع في القران المجيد من امثال ذلك كتاويلهم احياء الموتى بازالة موت
الجهل بحيوة العلم وتلقف العصا سحر السحرة بابطال الحجة الالهية الظاهرة

على يد موسى عم شبهات المنكرين الى غير ذلك فنقول لهم اقلالم تزعمون
ان الطبايع علل تامة اما بانفرادها او مع امور ينضم اليها من وجود الشرايط
وارتفاع الموانع لما يترتب عليها من الاثار وليس لكم دليل على ما ذكرتم الا مشاهدة
الترتب دائما او اكثريا بين ما تزعمونه عللا وبين ما تزعمونه معلولات ومن
البين المكشوف ان ترتب الشيء على الشيء دائما او اكثريا ولو المسمى بالدوران
لا يدل على العلية ولم لا يجوز ان يكون المبداء اجرى عادته بخلق الاحتراق عقيب
مماسة النار من غير ان يكون لمماسة النار دخل في الاحتراق وكذا في جميع المترتبات
واما القول بان المبداء لا يتصور فيه اجراء العادة بناء على انه موجب بالذات
لا فاعل بالاختيار واجراء العادة انما يتصور فيما هو فاعل بالاختيار ففيه عرفت
فساده مبناه في صدر الكتاب ثم نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب
الفيض عنده تماما وامتناعه بدونه مبني على كون المبداء الاول موجبا بالذات
وقد فرغنا عن ابطال دليلكم عليه فيما سبق لا يقال لعلم بتوقف وجود الاثر على
الاستعداد لما جزمنا بان الكتب التي في حجرتنا لم ينقلب انسانا فاضلا او لا اوانه
البيت لم ينقلب ذهبا او فضة لانا نقول ولا ما ذكرتم مشترك الالزام فان المواد
العنصرية متعلقة عندكم للحركات الفلكية والاوضاع التي تحدث بها ادني مبادي
لاستعداداتها للصور والاعراض فمن الجائز ان يحدث وضع غريب فلكي لا يحدث
مثله في الوف من السنين يقتضي حصول الاستعداد في مواد الكتب التي في
حجرتنا لقبول صورة الانسان وفي مواد اواني البيت لحصول الصورة الذهبية
ومثل هذا الاحتمال لا يمكن دفعه ببرهان قاطع وثانيا بان العلم بعدم الانقلاب ليس

يستند الى العلم بتوقف وجود الاثر على الاستعداد حتى يلزم من انتفائه
انتفاؤه فان الصبيان والعوام يحصل لهم جزم بعدم الانقلاب بل لو جوز
تجوز الانقلاب عندهم سفهوه ونسبوه الى الجنون مع انه ليس لهم علم
بالاستعداد ولا بتوقف حصول الاثر عليه بل هو علم ضروري يخلقه الله تعالى
فينا عند استمرار العادة بها فان خرق الله تعالى العادة بايقاع الانقلاب في زمان
خرق العادات انسلب هذا العلم عن العقل ولا يخلقه على ان ما ذكرتم من
ان حصول الاثر يتوقف على الاستعداد ولا يحصل بدونه ويمتنع تخلفه عند
تمام استعداد المادة على تقدير تمامه لا يصلح وجها لانكار المعجزات المنقولة عن
الانبياء عم بطريق التواتر فان نفس النبي لها قوة متصرفة في الاجسام العنصرية
وان هيولى الاجسام العنصرية مطيعة لها على اعترافكم وح لم لا يجوز ان يحصل
للنار بواسطة تصرف نفس النبي فيها صفة مانعة عن التاثير في بدنه مع بقائها على
حقيقتها المخصوصة او يحصل لبدنه صفة تمنع تاثير النار فيها وكذا نرى من يطلي
بدنه بالطلق ثم يقعد في تنور يوقد ولا يتاثر فيه وكذا نرى القطنة تغمس في
بعض الاشربة المعمولة بالصنعة ثم تقرب من النار ويتعلق النار بتلك
الرطوبة ويشتعل ولا يحترق القطنة البتة والذي لم يشاهد هو ما ذكرنا ينكره
وليس انكار الخصم لبقاء ابراهيم عم في النار مع عدم الاحتراق الا من قبيل الانكار
ما ذكرنا وكذلك قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى فانا نعلم ان العناصر اذا
امتزجت وتفاعلت واستعدت لقبول الصورة النباتية حصل منها النبات ثم
انه يستحيل لحما ودما عند اكل الحيوان واستمرائه ثم يستحيل الدم منيا

ثم

ثم ينصب الى الرحم فيحصل فيها استعداد الصورة الحيوانية لا يحصل الا
بهذا الطريق فلا علم لنا به ولعل هناك طريقا اخر لحصول استعداد الصورة
الحيوانية لا نعلم يحصل لتلك المادة بواسطة نفس النبي عم في اقرب مدة
فانا نرى ان بعض الحيوانات كما يحصل بالتوالد يحصل ايضا بالتوليد
كالحية المتولدة من الشعر اذا القي في الماء الراكد وبقي فيه زمانا طويلا و
من العقارب اذا دقت وجعلت كالمرهم ولفت في صوف ودفنت في الزبل
اربعين يوما والفار المتولد من الطين والعقرب المتولد من الباذروج
مع حصولها بالتوالد ايضا وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية
في اقرب مدة كالضفادع التي تنزل مع المطر في بعض الاوقات استعد مادتها
لقبول صورتها يحصل في الجو مدة يسيرة اذ من المعلوم ان الاجزاء الارضية
المجتمعة القابلة لان يحدث فيها صورة الضفدع لا تلبث في الجو مدة معتدا بها فعلم
بذلك ان طرق الاستعداد مختلفة لا يضبطها العقول البشرية ولا يحيط بها فمن
اين يعلم انتفاء الاستعداد في مادة العصا ومادة الميت لقبول الحياة حتى
يجزم بعدم انقلاب العصا ثعبانا وعدم حصول الحياة في بدن الانسان بعد
ما كان ميتا وما انكار هذا الا لضيق الحوصلة بالموجودات الغائبة والذهول
عن اسرار الله تعالى في الخلقة ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة
الله تعالى ما يحكى من معجزات الانبياء عم بحال من الاحوال لا يقال لو جاز انقلاب
الجوهر عرضا وبالعكس اذ ليس في العقل استحالة احدهما ادنى من استحالة
الاخر لانا نقول انقلاب العصا ثعبانا من قبيل انقلاب الماء هواء فان بينهما

مادة مشتركة تخلع صورة احدهما وتلبس صورة الاخر ولا نزاع في جواز ذلك
بخلاف ما ذكرت اذ ليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة هي جزء منهما حتى يمكن
الانقلاب بان تخلع صورة احدهما وتلبس صورة الاخر والانقلاب فيما ذكر لا
يتصور الا بان يكون احدهما بعينه هو الاخر واستحالة ذلك ضرورية وقد ننبه
عليها بان الجوهر اذا انقلب عرضا فان عدم الجوهر ووجد بعده العرض فلم ينقلب
احدهما الى الاخر بل انعدم احدهما ووجد الاخر وان لم ينعدم بل وجد مع العرض
فلم ينقلب ايضا بل انضاف اليه امر اخر وان لم ينعدم ولم يوجد العرض فهو
على ما كان ولا انقلاب ايضا ونحن لم نجد في كتب احد من الحكماء الذين يعتد بشانهم
ما يدل على انكار امثال هذه المعجزات لكن البعض من عوام المتفلسفة ومهجورهم
الذين لم يمارسوا العلوم قد جرت عادتهم بانكار امثال هذه المعجزات بل كل
ما كان على خلاف العادات المالوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك التميز عن
العوام في عدم الاعتراف بكل ما يقال ورئيسهم الشيخ ابو علي نعم ما نهج عن
طريقهم وزيف سيرتهم حيث قال اياك وان يكون تميزك عن العامة هو
ان يكون منكرا لكل شيء فان ذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك
ما لم تقف استنباعه بالبرهان دون الخرق في تصديقك بما لم يقم بين يديك بينة
واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة
المنفعلة اجتماعات على غرائب نعم يلزمهم على اصولهم انكار انشقاق القمر لامتناع
الخرق والحركة المستقيمة عندهم على الفلكيات مطلقا وتفصيل ما ذكر وفي امر
المعجزات هو انهم قالوا ان للنفوس الانسانية اطلاعا ما على الغيب في حال

النوم

النوم وليس احد من الناس الا وقد جرب من نفسه تجارب اوجبت
التصديق الا ان يكون فاسد المزاج ونائم قوى التخيل والتذكر وليس
ذلك الاطلاع بسبب الفكر فان الفكر في حال اليقظة التي هي اوفر امكن نفع
عن تحصيل مثل ذلك فكيف في حال النوم بل بسبب ان النفوس الانسانية لها
مناسبة الجنسية الى المبادي العالية المنتقشة بجميع ما كان وما سيكون
وما هو كاين في الحال ولها ان تتصل بها اتصالا روحانيا وان تنتقش بما هو مرتسم
فيها بما استعدت هي له الا ان اشتغالها بالحواس الظاهرة والباطنة واستغراقها
في تدبير البدن يمنعانها عن اتصالها وانتقاشها بما هو مرتسم فيها لان اشتغال
النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وليس لنا
سبيل الى ازالة عوائق النفس بالكلية عن الانتقاش بما في المبادي العالية
لان احد العوائق هو اشتغال النفس بالبدن ولا يمكن لنا ازالة عوائق
النفس بالكلية ما دام البدن صالحا لتدبيرها الا انه قد تسكن احدى العوائق
في حالة النوم فان الروح ينتشر الى ظاهر البدن بواسطة الشرايين وينصب
الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الادراك بها وهي الحالة هي اليقظة
فيشتغل النفس بتلك الادراكات فاذا انحبس الروح الى الباطن يرجع
عن الحواس الظاهرة بعد انصبابه اليها فتعطلت هي الحواس وهي الحالة هي النوم
وبتعطلها تخف احد شواغل النفس عن الاتصال بالمبادي العالية والانتقاش
ببعض ما فيها فيتصل حينئذ بتلك المبادي اتصالا روحانيا ويرتسم في النفس بعض
ما انتقش في تلك المبادي مما استعدت هي لان يكون منتقشة به كالمرايا

اذا قوى بعضها ببعض فانه ينتقش في بعضها ما ينتقش في البعض
الآخر والقوة المتخيلة جبلت محاكية لما يرد عليها فتحاكي تلك المعاني المنتقشة
في النفس بصور جزئية مناسبة لها ثم يصير تلك الصور الجزئية منطبعة في
الحس المشترك فيصير مشاهدة ومنه ملمى الرويا الصادقة ثم ان الصور التي
تركبها القوة المتخيلة ان كانت شديدة المناسبة لتلك المعاني المنطبعة في
النفس حتى لا يكون بين المعاني التي ادركتها النفس وبين الصور التي ركبتها
القوة المتخيلة تفاوت الا في الكلية والجزئية كانت الرويا غنية عن التعبير وان
لم يكن شديدة المناسبة الا انه مع ذلك يكون بينهما مناسبة بوجه ما كانت الرؤيا
محتاجة الى التعبير وهو ان يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته
المتخيلة بتلك الصورة واما اذا لم يكن بين المعنى الذي ادركت النفس وبين
الصورة التي ركبتها القوة المتخيلة مناسبة اصلا لكثرة انتقالات المتخيلة من صورة
الى صورة الى ان ينتهي الى صورة لا تناسب المعنى الذي ادركته النفس اصلا فهذه
الرؤيا من قبيل اضغاث احلام ولهذا قالوا لا اعتماد على رويا الشاعر والكاذب
لان قوتها المتخيلة قد تعودت للانتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس
مختلفة المراتب في القوة والضعف اختلافا عظيما بينا فانا نرى النفوس البشرية
متفاوتة في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس التي تدرك
النظريات الكثيرة بالحدس في اقرب زمان من غير ان يكون يعرض لها غلط ومتنازلا
الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة قوية
اما مكتسبة واما جبلية بحيث لا يشغلها الحواس ولا تستولي عليها بحيث يستوقفها

انه خ

ويمنعها عن شغلها بل يتسع لقوتها للنظر الى جانب العلو وجانب السفل جميعا
كما يقوى بعض النفوس فيجمع في حالة واحدة بين الكتابة والكلام والسماع
وافعال اخر غير ذلك والاكثرون عاجزون عن الجمع بين هذه الاشياء وامثالها
ويكون قوتها المتخيلة بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس
الظاهرة فيقع لمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائمين من الاتصال
بالمبادي المفارقة والانطباع ببعض ما فيها مما كان وما سيكون من المغيبات
ونزول الاثر منها الى عالم التخيل ثم منه الى الحس المشترك حتى انه ربما يسمع
كلاما منظوما من هاتف او يشاهد منظرا انيقا في اكمل هيئة واجل شكل
يخاطبه فيما يهمه من احواله واحوال ما يتصل به فان كان لا تفاوت بين هذا الاثر
الجزئي وبين المعاني التي ادركتها النفس الناطقة الا بالكلية والجزئية كان ذلك
وحيا صريحا والا كان محتاجا الى التاويل ثم ان تصورات النفوس قد يكون
اسبابا لحدوث الحوادث من غير ان يكون هناك سبب من الاسباب الجسمانية
مثل ان الغم والغضب يوجبان سخونة البدن وتصور السقوط من شخص
على جذع موضوع عال يوجب السقوط وكذلك تصور الصحة يوجب الصحة
وتصور المرض يوجب المرض في بعض الاوقات واذا كان كذلك فليس يستبعد
ان يتفق لبعض من النفوس الانسانية القوية جدا قوة ذاتية ان قلنا
باختلاف النفوس بالحقايق او لاجل مزاج اصلي بها يتعدى تاثيرها بدنها
فتوثر في الاجسام العنصرية كما يؤثر في بدنها ويكون لفرط قوتها كانها نفس
مدبرة لكل العالم العنصري او لبعضه فيطيعها المواد العنصرية وان كانت غير

حاله فيها كان اعضاء بدنها تطيعها وان لم يكن حاله فيه فيحدث عنها انفعالات
في عالم الكون والفساد ويحدث الزلازل والطوفانات والخسف ويصير الجماد
حيوانا والحيوان جمادا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء

فصل في تعجيزهم عن اثبات ان النفوس البشرية مجردة عن المادة ذاتا
وفعلا اي كون النفس مجردة وان لم يخالف شيئا من اصول الاسلام بل
بعض المحققين من علماء الاسلام كالامام الغزالي وابي القاسم الراغب
والحليمي واكثر ارباب المكاشفة من المتصوفة ذهبوا اليه الا ان المقصود
بيان ضعف ادلتهم ورد دعاويهم معرفة ذلك بمجرد دلالة العقل من غير استعانة
بالشرع القويم واحتجوا عليه بوجوه الوجه الاول ان بعض المعقولات ليس
بمنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع والا لكان كل معقول منقسما الى اجزاء
متباينة في الوضع ثم اما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان منقسما
بالفعل كان تلك الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة وكل
حاصل في العقل معقول والفرض ان كل معقول مركب من اجزاء متباينة في
الوضع فيكون تلك الاجزاء مركبة ايضا من اجزاء متباينة في الوضع وهكذا
فيلزم ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل فيلزم
ان يكون الذهن محيطا بما لا يتناهى دفعة وانه محال لا يقال انما يلزم ذلك لو
كان معقولا بالكنه ولمانع ان لا يسلم ان شيئا من التعقلات معقول بالكنه
لجواز ان يكون تعقلها بالوجوه لانا نقول تعقل الشيء بالوجه مسبوق
بتعقل الوجه وذلك الوجه ان كان معقولا بالوجه وهكذا يلزم التسلسل في تصورات

الوجوه

الوجوه فيلزم امتناع التعقل وهو باطل وان كان معقولا بالكنه والفرض
ان كل معقول مركب من اجزاء غير متناهية فيلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى
دفعة وعلى تقدير جوازه فالمط حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية
او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيها لان تقوم الكثرة انما هو بالاحاد والواحد
من حيث هو واحد غير منقسم الى اجزاء اصلا فضلا عن انقسامه الى اجزاء متباينة
في الوضع وان كان منقسما بالقوة لا بالفعل فاما الى اجزاء متخالفة في الماهية
او الى اجزاء متشابهة فيها لا سبيل الى الاول والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل
هف والى الثاني لانه ح يكون الصورة العقلية متشابهة لاجزائها في تمام الماهية
ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل كحصول الكل وان حصول
الماهية يتحقق بحصول واحد منها ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل
ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية
معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية ومع ذلك
فالمط حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد
غير منقسم ففي المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فيكون
محل تلك الصورة العقلية وهو النفس غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
والا لزم انقسام تلك الصورة لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع
يوجب انقسام الحال كذلك وكل جسم او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء
متباينة في الوضع فالنفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية فيكون مجردة وهو
المط هذا غاية ما ذكر في تقرير هذا الدليل وجوابه انا لا نم ان بعض المعقولات

غير منقسم ولم لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة الى اجزاء متشابهة قولهم
فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان قلنا ان اريد انه يلزم
ان يكون الصورة العقلية معروضة لهما بالذات فلا نم ذلك ولم لا يجوز ان يكون
عروضهما لها بواسطة حلولها في النفس التي هي جسم معروض لهما حقيقة وان
اريد انه يلزم ان يكون معروضة لهما بواسطة عروضهما لمحلها اعني النفس فمسلم
ولكن لا نم ان الصورة المعقولة يجب ان يكون مجردة عن مثل هذه العوارض
بل الواجب تجردها عن موادها الجزئية المحسوسة وعن عوارضها واما قولهم ومع
ذلك فالمط حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل الخ فليس بشيء اذ لا يلزم
من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة الى اجزاء متباينة
الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك الاجزاء فجاز ان يكون محلها منقسما
في ذاته الى اجزاء متباينة الوضع ولو سلم ان بعض المعقولات غير منقسم
فلا نم انه يلزم ان يكون محلها غير منقسم قولهم لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة
الوضع يوجب انقسام الحال كذلك مم فان الخط منقسم الى اجزاء متباينة الوضع
في الطول والنقطة الحالة فيه غير منقسمة اصلا لا يقال حلول النقطة في الخط
لا من حيث ذاته بل من حيث لحوق طبيعة اخرى بها اعني الانتهاء والانقطاع
والحلول في المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة لا يوجب الانقسام بخلاف
ما اذا كان الحلول فيه من حيث ذاته المنقسمة فانه يوجب الانقسام وحلول
الصورة العقلية في النفس من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار لحوق طبيعة
اخرى بها فيلزم من انقسامها انقسام الصورة العقلية لانا نقول ما ذكر كلام

ع

على السند فلا يجدي نفعا الا اذا ثبت مساواته للمنع وانى ذلك على انا
نمنع كون الصورة العقلية حالة في النفس من حيث ذاتها ولم لا يجوز ان
يكون حلولها فيها باعتبار لحوق طبيعة اخرى بها بل نقول ما ذكروا من ان حلول
الشيء في الامر المنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك
انما يتم اذا كان حلول الصورة العقلية في العاقلة من قبيل حلول الاعيان
الى رحيه في محالها وهو مم ولم لا يجوز ان يكون على وجه آخر لا يلزم فيه من انقسام
المحل انقسام الحال على ان قولهم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يستلزم
انقسام الحال كذلك منقوض بالقوة الوهمية اذ لا شك ان الصورة الحالة
فيها كالعداوة الجزئية مثلا غير منقسمة الى اجزاء متباينة في الوضع فالقوة الوهمية
اما ان ينقسم الى الاجزاء المتباينة في الوضع اولا واياما كان فما ذكروه منقوض
اما على تقدير انقسامها فلكون الحال فيها غير منقسم واما على تقدير عدم انقسامها
فلكونها حالة في الجسم المنقسم ويمكن دفع هذا النقض بان يقال القوة الوهمية
لا يدرك الا صداقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك وادراك صداقة
الشخص الجسماني من حيث كذلك يكون بادراك ذلك الشخص الجسماني
من حيث كذلك بادراك صورة ذلك الشخص الجسماني وملاحظة العداوة
منه لا بان ترتسم صورة العداوة اصالة في القوة الوهمية ولذلك كانت القوة
الوهمية قوة جسمانية حالة في جسم منقسم الا ان القول بادراك القوة
من غير انطباع صورة المدرك فيها لا يطابق اصولهم وايضا فالعداوة صفة
حالة في الجسم المنقسم مع كونها غير منقسمة فجاء النقض من وجه آخر تأمل

الا ان يقال العماق ليست صفة موجودة في الشخص قايمة به كقيام السواد
بالجسم بل هي امر اعتباري لا وجود له في الخارج اصلا فلا يكون حالا فيه كحلول
الاعراض في الجسم بل الشخص متصف به كاتصافه بساير المفهومات الاعتبارية
والعدمية ثم لو سلم ان انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام
الحال كذلك لكن لا نم ان النفس محل لتلك الصورة المعقولة حتى يلزم من
كون النفس جسما منقسما انقسام تلك الصورة وانما يلزم ذلك ان
لو كان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم ولعل العلم يكون بانكشاف
الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في محل اخر فيلحظها النفس
من هناك كما يدرك ما انتقش من الجزئيات في الالة وقد يستدل على ان
الادراك الغير الحضوري يعتبر فيه وجود صورة المدرك في المدرك بانا ندرك
اشياء لا وجود لها في الاعيان منها ما هي ممكنة الوجود ومنها ما هي ممتنعة الوجود
ونميزها وبين غيرها ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية الصادقة والمعدوم الصرف لا امتياز
فيه ولا اتصاف له باوصاف ثبوتية فلا بد لها من وجود واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن ويرد عليه ان اللازم مما ذكر ثبوت وجود الاشياء في الجملة لا
ثبوت وجودها في اذهاننا لجواز ان يكون وجودها في بعض الامور الغايبة
عنا كالعقل الفعال مثلا فيكون التفات مدركتنا الى الموجود فيه كافيا
في ادراكها وما يقال انه اذا ثبت للاشياء وجود علمي في الجملة فالظ انه موجودة
في اذهاننا لكونها معلومة لنا ففي غير معتد به في امثال هذه المقامات فان
قلت لو لم يكن للاشياء وجود في نفوسنا بل في الامور الغايبة عنا لكانت

تكلم

[illegible]

مدركة

مدركة لنا دايما او غير مدركة لنا اصلا اذ لو ادركناه في وقت دون وقت
لزم الرجحان بلا مرجح قلت لا نم ذلك ولم لا يجوز ان يكون ادراكنا لتلك
الاشياء المنطبعة في الامور الغايبة عنا متوقفا على توجه النفس وزوال
المانع وحصول استعدادها لملاحظتها من هناك فلا يدوم ادراكنا لعدم دوام
شرطه لا لعدم الارتسام فيها ثم نقول لم لا يجوز ان يكون النفس مثلا الهيكل
المحسوس ويكون انطباع الصور المعقولة في قوة من قواها كما ان انطباع
صور المحسوسات في قوتها والانم كل قوة جسمانية فهي منقسمة حتى يلزم انقسام
تلك الصور الوجه الثاني انا نعقل المفهوم الكلي وذلك ظاهر ثم نقول
ولا بد ان يكون ذلك الكلي مجردا عن جميع اللواحق المادية من وضع معين
وشكل معين ومقدار معين لاشتراكه بين الاشخاص ذوات المقادير و
الاوضاع والاشكال المختلفة وليس التعقل الا بحصول صورة المعقول
في العاقل فلو كانت النفس الانسانية جسما او جسمانية لكان لها مقدار
معين وشكل معين ووضع معين لان كل جسم او جسماني كذلك فيكون
الصورة العقلية الحالة فيها موصوفة بذلك الشكل والوضع والمقدار بسبب
حلولها فيها فلا يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع العوارض المادية وقد ثبت
انه كذلك فتعين انها ليست بجسم ولا جسمانية وجوابه انه ان اريد بقوله
لا بد ان يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع اللواحق المادية انه يجب ان يكون
كذلك بحسب نفسه فمسلم ولكن لا يلزم منه امتناع حلوله في جسم او جسماني
لان اللازم منه اتصافه بتلك العوارض من قبل محله ولم لا يكفي تجرده في

وامتناع ان يكون الموصوف
بمقدار معين وشكل معين
ووضع معين مشتركا فيه
بين الاشخاص ذوات المقادير
والاشكال والاوضاع المختلفة
صح

بحسب ذاته وان اريد انه يجب ان يكون كذلك مطلقا فمم وما ذكر في بيانه
لا يفيد ذلك لان التجرد عن لمنع العوارض بحسب الذات كاف في مطابقته للاشياء
ذوات المقادير والاوضاع والاشكال المختلفة لان مطابقته لتلك الاشياء
بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محله واقترانه لها بسبب الحلول في المحل لا ينافي
مطابقته بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الاشكال والاوضاع والمقادير
ولين سلمنا ذلك ولكن لا نم ان التعقل لا يكون الا بحصول صورة المعقول
في العاقل ولم لا يجوز ان يكون بانكشاف الاشياء للنفس من دون ان تكون
صورة المعقول فيها بل بحضوره فيلحظها النفس من هناك ولو سلم ان
التعقل انما يكون بحصول صورة المعقول في العاقل ولكن لا نم انه يلزم
منه ان لا يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع العوارض وانما يلزم ذلك لو كان
حلوله فيها كحلول السواد في الجسم وهو ممنوع ولعل هناك نوعا آخر من الحلول
لا يلزم فيه اتصاف الحال بما اتصف به المحل من الوضع والمقدار والشكل
ويكون حلول الصورة العقلية في النفس من هذا القبيل ولو سلم ذلك
فانما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية وهو ممنوع بل الكلي هو الماهية
المعلومة بها ونسبة الصورة العقلية كلية مجاز باعتبار ان المفهوم المعلوم
بها كلي ونسبة الصورة العقلية اليها كنسبة صورة الفرس المنقوشة على
الجدار الى ذات الفرس فكما ان الصورة المنقوشة على الجدار مثال وشبح
للفرس الموجود في الخارج لا انها عين حقيقتها كذلك الصورة العقلية بالنسبة
الى ماهية تلك الصورة لا يقال الادلة الدالة على الوجود الذهني دالة على ان

الحاصل في النفس هو عين الماهية لا مثالها وشبحها لانا نقول لا نم ذلك
بل اللازم منه هو وجود المفهومات المعقولة في قوة ما لئلا يلزم اتصاف
المعدومات مطلقا بالصفات الثبوتية ولئلا يلزم غيرها حيث هي معدومة
واما ان تلك القوة المدركة التي يكون وجود المفهومات فيها هي النفوس
البشرية فلم يدل عليها تلك الادلة كما حققت آنفا الوجه الثالث ان النفس
الناطقة تقوى على ادراك ذاتها وادراك ادراكاتها ولا شيء من القوى
الجسمانية يدرك ذاتها وادراكاتها فلا شيء من النفس بقوة جسمانية
فهي مجردة وهو المطلوب وجوابه انا لا نم انه لا شيء من القوى الجسمانية يدرك
ذاتها وادراكاتها غايته ان الحواس الخمس الظاهرة وكذا الحواس الخمس الباطنة
لا تدرك ذاتها ولا ادراكاتها ولكن لا يلزم منه الحكم الكلي ولم لا يجوز ان يكون
قوة اخرى جسمانية تخالفها في انها تدرك ذاتها وادراكاتها فان القوى الجسمانية
متخالفة بالحقيقة فيجوز ان يثبت لاحدها حكم لا يثبت للباقي او لا يرى ان قوة
البصر لا تفيد الاحساس اذا كان المبصر متصلا بالعين بخلاف ساير الحواس
الظاهرة فانها انما تدرك محسوساتها عند ملاقاتها لمحال الحواس ودعوى ان
كون المدرك مدركا لذاته وادراكه مشروط بتجرد المدرك مم اين يقوم
عليها البرهان الوجه الرابع ان النفس الناطقة لو كانت قوة حالة في عضو
من الاعضاء لكانت دائمة التعقل له او غير متعقلة له اصلا والتالي باطل بقسميه
لانا ندرك القلب والدماغ وساير الاعضاء التي يتوهم حلول النفس فيها
في بعض الاوقات دون بعض فالمقدم مثله اما الملازمة فلان التعقل لا يكون

الا بحصول ماهية المعقول للعاقل اما بعينها كما في العلم الحضوري او بصورتها
كما في العلم الانطباعي فان كان ادراك النفس لذلك العضو بحصوله عينه
لزم ان تدركه ابدا لان عين العضو حاصل لها ابدا وان لم يكن لحصوله عينه
بل لحصول صورته لزم ان لا تدركه ابدا لان حصول صورة العضو في النفس
الحالة في ذلك العضو غير ممكن لاستلزامه اجتماع المثلين في مادة واحدة
والذي وجوابه انا لا نم الملازمة وما ذكرتم لبيانها من ان التعقل لا يكون الا بحصول
ماهية المعقول للعاقل اما بعينها او بصورتها مم بل التعقل حالة اضافية مخصوصة
تحصل بين العاقل والمعقول فاذا حصلت تلك الحالة الاضافية بينها وبين
محلها كلما كان او دائما وغيرها من الاعضاء حصل شعور القوة العاقلة
بمحلها واذا لم تحصل لم تحصل لها الشعور به وان سلمنا ان التعقل لا يكون الا
بحصول ماهية المعقول للعاقل لكن لا نم انه اذا كان ادراك النفس بمحلها
بحصول عينه لزم ان تدركه ابدا وانما يلزم ذلك ان لو كان حصول عينه لها كافيا
في ادراكه ولم لا يجوز ان يكون موقوفا على شرط آخر كالتوجه وغيره فاذا حصل
حصل الادراك واذا لم يحصل لم يحصل وان سلمنا ان ادراك المحل اذا
كان باعتبار حصوله عينه لزم ان يدركه دايما ولكن لا نم انه اذا كان باعتبار
حصول صورته لزم ان لا تدركه دايما قولهم بان حصول صورة العضو في القوة
العاقلة الحالة في ذلك العضو يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة مم وانما
يلزم ذلك لو كان صورة العضو مماثلة للعضو وليس كذلك بل الصورة
شبح ومثال لا مماثل ومشارك له في الحقيقة وقد عرفت ان لا دلالة للادلة

الدالة على الوجود الذهني على ان الكون الحاصل في النفس الانسانية عين
ماهية المعقول ولو سلم ان الصورة العقلية مماثلة للامر الخارجي فلا نم لزوم
اجتماع المثلين في مادة واحدة بل اللازم منه حصول احد المثلين في الاخر ان كان
ارتسام الصورة في العضو وحصول احد المثلين فيما يحل في المثل الاخر ان
كان ارتسام الصورة في القوة العاقلة ولم يتم الدليل على استحالة شيء
منهما فان قلت اذا تعقل الجسم الذي هو محل الناطقة فقد يعقل صورته الجسمية
والنوعية الحالة في مادته والناطقة المنتقشة بصورة تلك الصورة الجسمية
والنوعية ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان
متماثلتان من احدهما عينه والاخرى عقلية لان الحال في الحال في الشيء حال
في ذلك الشيء قلت لا نم ان الناطقة حالة في المادة بل هي حالة في الجسم المركب
من المادة والصورة ولو سلم فلا نم انه يلزم منه ان يكون الصورة العقلية الحالة
في المادة حتى يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وما ذكرتم من ان الحال في الحال في الشيء
حال في ذلك الشيء مم فان حلول احد الشيئين في الاخر ليس عبارة عن مقارنتهما
باي وجه كان والا لم يكن احدهما بكونه حالا في الاخر اولى من العكس بل هو عبارة
عن اختصاص الناعت ولا شك انه لا يلزم من كون الشيء ناعتا لشيء
ان يكون ناعتا لمحله اولا يرى ان السرعة الناعتة للحركة لا يكون ناعتة للجسم الذي
هو محل لتلك الحركة لا يقال هب انه لم يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة لكنه
يلزم حلول احد المثلين في الاخر والدليل القائم على استحالة اجتماع المثلين في
محل واحد قائم بعينه هنا اذ يلزم على تقدير حلول احدهما في الاخر ايضا عدم الامتياز

في مادة الناطقة

في الناطقة حالة

بينهما اما بحسب الماهية ولوازمها فلكونهما مثلين واما بحسب العوارض فلعدم

نسبتها اليهما لانا نقول لانم عدم التمايز بالعوارض لان احدهما ناعت للاخر

والاخر منعوت وهذا القدر كاف في التمايز بخلاف ما اذا كان حالين في محل

واحد ثم لو سلم لزوم اجتماع المثلين في مادة واحدة فلانم استحالة اجتماع المثلين

في محل يقبل الصورة بل الاستحالة انما يكون اذا كان المثلان موجودين بالوجود

المتاصل واما اذا كان اجتماعهما في المحل بان يكون احدهما موجودا فيه بالوجود

العيني والاخر بالوجود الظلي فلا استحالة اذ السبب لاستحالة الاجتماع هو

لزوم عدم الامتياز بينهما واذا كان احدهما موجودا بالوجود عيني والاخر بوجود

ظلي يحصل التمايز بينهما بهذا الاعتبار فلا يلزم المحذور ثم ان سلمنا الملازمة

فلانم بطلان اللازم ولم لا يجوز ان يكون في بدن الانسان عضو صغير غير منفعل

ولا مدرك بالتشريح لصغره ويكون حلول الناطقة في ذلك العضو وما يقال

من انها لو كانت منطبعة في عضو من اعضاء البدن لكان اولى الاعضاء

بذلك هو العضو الرئيس وذلك هو القلب او الدماغ على اختلاف الرايين

فيكون على تقدير كونها حالة في عضو حالة في احدهما دون ساير الاعضاء فشيء

غير معتد به كما لا يخفى ثم ان ما ذكروه من الدليل لو تم لزم ان تكون النفس عالمة

بصفاتها دايما او غير عالمة بها دايما لان ادراكها لها اما بحصول اعيانها لها فيلزم

كونها عالمة بها دايما واما بحصول صورها فيلزم ان لا يكون عالمة بها ابدا والا لزم

اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس الناطقة وكلاهما محال لان كثيرا من صفات

النفس ندركها في وقت ولا ندركها في اخر ورده الحكيم المحقق بان صفات النفس

لا لازم

منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد

مقايستها الى الاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع

والنفس مدركة للصنف الاول دايما لما كانت تدرك لذاتها دايما وليست

بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة

واعترض عليه اولا بان ادراكها لذاتها اذا كان من قبيل الصنف الاول لزم ان

يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية واجيب بان العلم

بالعلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فقط فاللازم ان يكون لها علوم

غير متناهية متغايرة بالاعتبار ولا استحالة فيه وثانيا بانا نحن نعلم بالضرورة

ان كثيرا من الصفات الحقيقية القايمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع كونها

من الصنف الاول واجيب بان الغفلة وعدم الاستحضار انما هي عن التصديق

بوجود تلك الصفات فيها لا عن تصورها فانه دايم وكلامنا فيه ولا يخفى عليك

ان هذا الجواب مكابرة ومخالفة لما يجده الانسان من نفسه فانا نحن نعلم

بالضرورة عدم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات

النفس الى حصولها في بعض الاوقات ثم ان الفرق بين الصفات الحقيقية والاضافية

مدركة حالة المقايسة دون غير تلك الحالة لانتفاء شرط ادراكها وهو المقايسة

مع كون كل منهما حاصلة للنفس دايما لا يدفع النقض بالصفات الاضافية للنفس

فان ادراك النفس لها ان كان بحصول انفسها لها لزم ان يكون مدركة لها

دايما وان كان بحصول صورها لزم ان لا يكون مدركة لها اصلا لاستلزامه اجتماع

المثلين في محل واحد فان قلت ادراكها بحصول انفسها الا انها لما كانت امورا

اضافية والامور الاضافية شروطة في تعقلها بتعقل المضاف اليه ضرورة امتناع
تعقل الامور الاضافية بدون المضاف اليه فاذا تعقل المضاف اليه تعقلت
هي ايضا والا فلا قلت اذا جاز ان يكون الشي حاصلا للنفس دايما ولا
يكون ادراكها له دايما لانتفاء شرط ادراكه جاز ان يكون الجسم الذي هو
محل الناطقة حاصلا للنفس دايما ولا يكون ادراكه دايما لانتفاء شرط ادراكه
في بعض الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضافيا غير شروط تعقله بتعقل
المضاف اليه لا يستلزم عدم اشتراطه بشرط آخر الوجه الخامس لو كانت
النفس الناطقة حالة في جسم لكان تعقلها بالآلات الجسمانية لان القوى
الحالة في الاجسام انما تفعل وتقبل بتوسطها ولو كان تعقلها بالآلات الجسمانية
لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعقلها كلال وضعف
لان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه كما يضعف قوى الاحساس وقوى
الحركة الحالتين في البدن بضعفه كما في سن الانحطاط لكن ليس كلما يعرض للآلات
البدنية كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكل الآلات ولا تكل هي في
تعقلها بل انما تثبت وانما تزيد وتنمو لا يقال استثناء نقيض التالي مهنا غير صحيح

[illegible]

لانا نجد الشيخ الهرم يعرض له في تعقلاته ضعف وكلال بكلال الآلة البدنية
لانا نقول التالي مهنا موجبة كلية واستثناء نقيضها رفع ايجاب كلي وما ذكر من
الموجبة الجزئية لا تدفع صحته لان الايجاب الجزئي لا ينافي رفع الايجاب الكلي بل انما
ينافي السلب الكلي ونحن ما ادعينا ذلك وقد يقرر السوال على وجه المعارضة
تقريره ان يقال لو عرض القوى التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب ان يكون

التعقل

209

التعقل بالآلة لكن المقدم حق كما في اواخر سن الانحطاط فالتالي مثله ويجاب
ح بمنع الملازمة فان اختلال التعقل باختلال الآلة في اواخر سن الانحطاط
لا يدل على ان العاقل حال في الجسم عامل بالآلة لجواز ان يمنعه في ذلك الوقت
مانع آخر عن تعقله الذي هو بذاته كاستغراقه تدبير البدن وتوجهه بالكلية اليه
وان لم يكن حالا فيه والجواب ان يقال لا نم انه لو كان تعقلها بالآلات الجسمانية
لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعقلها كلال وضعف
وانما يلزم ذلك لو لم يكن ما هو شرط كمال التعقل من اعتدال الآلة باقيا في
سن الانحطاط وهو مم لجواز ان يكون شرط كمال التعقل حدا معينا من
اعتدال الآلة باقيا في سن الانحطاط ويكون النقصان في سن الانحطاط
واردا على الزايد على ذلك الحد فلذلك لم يختل التعقل ح ثم اذا وقع اختلال
في ذلك الحد في اواخر سن الانحطاط اختل التعقل ايضا فان قيل بقاء ما هو
شرط كمال التعقل من الاعتدال لا يوجب الا بقاء التعقل على حاله لكنا
نرى انه يزداد ويكمل في زمان الكهولة فمن اين حصل ذلك الكمال حال اختلال
البدن قلنا يجوز ان يقال المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوى العاقلة
من ساير الامزجة فلا جرم قويت القوى العاقلة ح فازداد التعقل وكمل وقد
يجاب بان القوى العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم
كثيرة مع عدم اختلال الحد المعتبر من الاعتدال في كمال التعقل صارت اكمل
ورد الحكيم المحقق بان جودة الفعل اما بحسب التمرن والاعتياد كما اذا اخذ
بشي مرارا كثيرة فانه يحصل للحس ح ملكة تمرنية يدرك الحس بسبب تلك

الهيئة ذلك الجزئي سريعا واما بحسب التجربة فكما اذا كان لشيء جزئيات متعددة
وحصل للحس بها شعور على التعاقب فكل جزئي منها يحصل عليه كان اجود
احساسا به مما حصل عليه قبله واما بحسب القوة الفاعلة فكل قوة كانت اعم اقتدارا
كانت اجود فعلا والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن
النمو بالوجوه الثلثة المذكورة ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني
بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخر
فانه لا يكون احد بصرا ولا اسمع والكلام في زيادة التعقل وكماله بحسب زيادة
قوة التعقل لا بحسب زيادة الهيئة التمرنية والزيادة الحاصلة بسبب اجتماع
العلوم انما هي بحسب زيادة الهيئة التمرنية وذلك غير ما نحن فيه الوجه السادس
القوة العاقلة قد لا يكلها تكرر الافاعيل وتكثرها بل ربما يقويها ويشحذها وكل
قوة جسمانية فدائما يكلها كثرة الافاعيل فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية
اما الصغرى فلان من كان اكثر مواظبة على الدراسة والقراءة كان اقوى
على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينية والتجربة تصحح
ذلك واما الكبرى فيدل عليها التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة فانه ربما
يبلغ وهن القوة وكلالها حتى يعجز عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في
قرص الشمس بالتحقيق لا تدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع
الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية
لا يحس بالرائحة الضعيفة وكذلك حال الذائقة واللامسة واما القياس
فلان افعال القوى البدنية لا تخلو عن انفعال اما المدركة فلان فعلها الاحساس

بالتحقيق م

الذي

الذي هو التأثر عن المحسوسات واما المحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحريكها
الذي هو انفعال ايضا ولا شك ان الانفعال لا يكون الا بقاهر يقهر طبيعة
المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه فان قيل الفعل لما كان مقتضى طبيعة
القوى فكيف يوهنها اجيب بان القوى وان اقتضت تلك الافعال بذواتها
الا ان طبايع العناصر التي يلتئم منها موضوعات تلك القوى كالهيئة مثلا
لا يقتضي تلك الافعال فيقع بين القوى وطبايع العناصر تنازع وتقاوم
دايما فيوجب الوهن والضعف في الموضوعات والقوى جميعا واجاب عن
هذا الوجه الامامان الامام حجة الاسلام الغزالي والامام فخر الدين الرازي
بانه جاز ان يكون القوة العقلية مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع
بدنية والامور المخالفة بالنوع لا يجب اشتراكها في الاحكام فيجوز ان يكل بعضها
بتكرر الافاعيل ولا يكل البعض وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورد
الحكيم المحقق بان ما ذكر من القياس الدال على كلية الكبرى يدفع هذا الجواب
ويمكن ان يجاب عن هذا الوجه بمنع الصغرى بان يقال لا نم ان القوة العاقلة
قد لا يكلها تكرر الافاعيل ولم لا يجوز ان يكون القوة العاقلة اقوى القوى
الجسمانية وابقاها ولا يدرك الكلال الواقع فيها بتكرر الافاعيل لغاية قلته
والتجربة لا ينفيه وما ذكر من ان من كان اكثر دراسة وقراءة كان اقوى على
ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينية فنقول ان اريد بكونه
اقوى على ادراك الاشياء ان القوة العاقلة يكون اعم اقتدارا فمم وان اريد
ان القوة العاقلة يكون اسرع فيها واجود ادراكا فمم ولكن يجوز ان يكون

ذلك بحسب التمرن والتجارب وذلك لا ينافي وقوع الكلال فيها على معنى
ان يكون في اقتدارها نقصان خفي بحيث لا يدرك لغاية قلته الوجه
السابع لو كان المدرك لديه بانا جسما او جسمانيا لما علم احد من الناس بالضرورة
انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الشرطية فلان الاجزاء الجسمية والجسمانية الموجودة في تلك
السنين قد يتطرق اليها التغير والتبدل لان الاجزاء البدنية قد تكثر بالنمو
والسمن وقد تصغر بالذبول والهزال ولان الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة
من الحركات الضرورية وغير الضرورية والحرارة الحاصلة من اشعة الكواكب
دايمة التحليل والقوة الغاذية في ايراد بدل ما يتحلل منه دايما وكل ذلك
يقتضي عدم بقاء الاجزاء الموجودة في تلك السنين واذا لم يبق الاجزاء الموجودة
في سالف الزمان الآن لم يبق الامور القايمة بها ايضا صورا كانت او اعراضا
لانها لو بقيت فلا بد ان ينتقل من محالها عند تحللها الى محل اخر لامتناع قيامها
بنفسها فيلزم الانتقال على الصور والاعراض وانه محال واذا كان كذلك
امتنع لاحد ان يحكم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بتلك
السنين واما بطلان التالي فلان كل احد من الناس يعلم ويحكم بالضرورة
انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك وجوابه النقض اما اجمالا فبان يقال
ما ذكرتم بعينه قايم في البهيمة والشجرة فلو صح بجميع مقدماته لزم ان يكون
لها نفس مجردة وانتم لا تقولون به واما تفصيلا فبان يقال لا نم صدق
الشرطية المذكورة وانما يصدق لو كان المدرك لديه بانا هو مطلق الاجزاء

الجسمية

111

الجسمية البدنية وليس كذلك بل هو الاجزاء الاصلية المخلوقة من المني
وتلك الاجزاء باقية من اول العمر الى اخره غير متحللة ولا متبدلة لا يقال الاجزاء
البدنية سواء كانت اصلية مخلوقة من المني او غير اصلية فهي متبدلة لان
اعضاء البدن على ما تقرر في علم الطب على قسمين بسيطة وهي ما يكون
جزؤه مشاركا للكل في الاسم والحد كالعظم واللحم والعصب والعروق
وغير ذلك ومركبة وهي ما لا يكون جزؤه مشاركا للكل فيهما كاليد والوجه
والعين فان جزء اليد ليس بيد وجزء الوجه ليس بوجه والاعضاء المركبة
تركيبها من الاعضاء البسيطة واجزاء الاعضاء البسيطة سواء كانت
تلك الاجزاء مخلوقة من المني او زايدة حاصلة من الغذاء باسرها متشابهة
فليس تطرق التحلل الى بعضها اولى من تطرقه الى الباقي فلو تحلل الزايد دون
الاصلية المخلوقة من المني لزم الرجحان من غير مرجح لانا نقول لا نم ان اجزاء
الاعضاء البسيطة اذا كانت متشابهة لا يكون تطرق التحلل الى بعضها اولى
من تطرقه الى الباقي ولم لا يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية المخلوقة من المني
متخصصة بصفة تمنع عن التحلل ما دام البدن على حيوته فيتحلل الاجزاء الزايدة
دون الاصلية من غير لزوم رجحان من غير مرجح وايضا لو صح ما ذكر لزم ان
لا يتحلل اجزاء الاعضاء البسيطة اصلا او يتحلل بالكلية وكلاهما ظاهر البطلان
ومنها اذا اجرينا معهم على قانونهم من نفي الفاعل المختار واما على اصلنا فلا حاجة
الى ما ذكر لان الفاعل المختار يجوز ان يحفظ الاجزاء الاصلية عن التحلل الوجه
الثامن انه لا بد في الانسان من حاكم واحد يكون مدركا معا بجزئيات ما ذاقها

متغير في

والعروق

شبهة

لاما متخيلا متوهما متذكرا حافظا متفكرا عاقلا مشتهيا نافرا متألما ملتذا
كارها مريدا قادرا فاعلا لانا اذا ابصرنا لون شيء وشكله حكمنا بانه حلو
او مر او حار او بارد والحاكم على الامرين لابد ان يكون مدركا لهما فلابد
اذن من امر يكون هو بعينه مدركا لكل هذه المحسوسات بكل هذه الادراكات
ولانا اذا تخيلنا صور المحسوسات ثم ادركناها حكمنا بان ذلك الخيال كان
تخيلا لهذا المحسوس ولانا اذا عقلنا ماهية الانسان حكمنا بتحقق تلك
الحقيقة في هذا الشخص الانساني وبعدم تحققها في الشخص الفرسي المعين
فلابد من شيء واحد يكون مدركا للكليات والجزئيات معا ولانا اذا تخيلنا
شيا اشتهينا او غضبنا ويلزم من ذلك ان يكون صاحب الخيال وصاحب
الشهوة شيا واحدا بعينه اذ لو كان صاحب الخيال شيا وصاحب الشهوة
شيا آخر لم يلزم من التخيل حصول الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد
شيا ان يصير عمرو مشتهيا له فثبت من هذا انه لابد في الانسان من شيء واحد
يحصل عنده كل هذه الادراكات ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن
جسم او جسماني يحصل عنده جملة اصناف هذه الادراكات فثبت ان يكون
جملة اصناف هذه الادراكات حاصلة بشيء ليس بجسم ولا جسماني و
جوابه انا لا نم انه ليس في البدن جسم او جسماني يجتمع عنده هذه الادراكات
ولم لا يجوز ان يكون في البدن قوة يستخدم ساير القوى ويجتمع عندها
ادراكاتها ولابد لابطال ذلك من دليل ودعوى الضرورة غير مسموعة ولو
سلم انه ليس في البدن جسم او جسماني يحصل عنده جملة هذه الادراكات

لكنه

112

لكنه لا يلزم منه ان يكون جملة اصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم
ولا جسماني لجواز ان يكون جسم لطيف في البدن يكون هذا البدن
الكثيف آلة له ويكون جملة هذه الادراكات حاصلة له ومن اين يلزم ان يكون
تلك الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يثبت المط الوجه
التاسع لو كان محل العلم من الانسان جسما او جسمانيا لكان ذلك المحل
منقسما لان كل جسم او جسماني فهو منقسم ولو كان منقسما لجاز ان
يحل في جزء منه العلم بشيء وفي جزء آخر الجهل بذلك لان الشيء في محل لا يضاد
ضده في محل آخر كما يجتمع السواد والبياض في جسم لكن السواد في جزء والبياض
في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الشخص الواحد بعينه عالما بشيء
وجاهلا به في حالة واحدة وانه محال بالضرورة فثبت ان محل العلم ليس بجسم
ولا جسماني بل هو امر مجرد وهو المط وجوابه انا لا نم ان كل جسماني منقسم
ولو سلم فلا نم انه لو كان منقسما لجاز ان يحل في جزء منه العلم بشيء وفي
جزء آخر الجهل به ولم لا يجوز ان يكون قيام العلم باحد جانبيه مانعا من قيام
الجهل بالجانب الآخر قولهم لان الشيء في محل لا يضاد ضده في محل آخر مسلم
لكن لا يلزم من انتفاء التضاد انتفاء المنع على انا نقول حكم الصفة ان
تعدى محلها كان قيام العلم باحد جزئيه مانعا عن قيام الجهل بجزء آخر لتضادهما
باعتبار حكمها وان لم يتعد لم يلزم من جواز ذلك جواز كون الشخص الواحد
عالما بشيء وجاهلا به ولا استحالة فيه ثم انه منقوض بالشهوة والنفرة
فانهما من الاعراض الجسمانية ولو صح ما ذكر من الدليل لجاز ان يقوم

كلى

باحد نصفي القلب الشهوة وبالنصف الاخر النفرة فجاز ان يكون الشخص
الواحد نافرا عن الشيء ومشتهيا له في حالة واحدة وهو ضروري الاستحالة
الوجه العاشر ما اخترعه بعض متفلسفة الاسلام وهو ان كل جسم موجود
فهو متناهي المقدار وان مجموع اجسام العالم متناهية المقدار ايضا لما تقرر
من برهان تناهي الابعاد ولا شك انا نتصور مفهوم غير المتناهي من حيث
هو غير متناه وهذا المفهوم الذي نتصوره كذلك انما نتصوره على وجه يعم ما عدم
نهايته من جهة العدد وما عدم نهايته من جهة المقدار والصورة الذهنية يجب
(الا كما تقارنته)
ان يكون مطابقة لماله الصورة واللانهاية لا تتحصل في الخارج الا للمقدار وانما
للعدد ولا بد ان يكون ذلك العدد مقارنا لماهيات اذ لا امتناع في قيام العدد
بنفسه فلو كان هذا المفهوم عند تعقله حاصلا في جسم او فيما يحل في جسم
لوجب ان يكون ذلك الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم
الذي يقترن به مفهوم اللانهاية لكن يمتنع ان يكون ذلك الجسم غير متناه لما
ثبت من برهان تناهي الابعاد فيمتنع ان يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك
الحال فيما يحل في ذلك الجسم واذا كان هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون
حاصلا في شيء وامتنع ان يكون ذلك الشيء جسما او حالا فيه وجب
لا محالة ان يكون عند تعقلنا له حاصلا في جوهر مجرد عن المادة الجسمية وهو
المطلوب وجوابه انا لا نسلم ان هذا المفهوم عند تعقله لا بد ان يكون حاصلا في شيء
وانما يلزم لو كان تعقلنا بحصول ماهية المعقول في العاقل وهو ممنوع ولو سلم
فلا نسلم ان هذا المفهوم يمتنع ان يكون حاصلا في جسم او ما يحل فيه لوجب ان يكون

ذلك الجسم او ما يحل فيه غير متناه قلنا نعم وانما يلزم ان لو كان حصول
مفهوم اللانهاية للجسم المتعقل له حصولا موجبا للاتصاف وليس كذلك
فان حصول الشيء للشيء يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه
وحصول السواد للجسم وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للجسم
وغير ذلك وبعض هذه المعاني يوجب الاتصاف دون بعض وحصول
المعقول للعاقل لا يوجب اتصاف العاقل بالمعقول الا ترى انا نتعقل
الوجوب والامتناع الذاتيين مع امتناع اتصاف قوتنا المدركة بهما فقوله
اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يقترن به مفهوم اللانهاية غير
صحيح بل معناه الجسم الذي يقترن به مفهوم اللانهاية اقترانا موجبا لاتصاف
ذلك الجسم به وايضا هذا الاستدلال يقتضي ان لا يتصور مفهوم اللانهاية اصلا
سواء كان المدرك جسما او مجردا اما الجسم فلما ذكره المستدل واما
المجرد فلامتناع كونه غير متناه لان المراد بعدم التناهي الذهاب الى غير النهاية
لا سلب التناهي مطلقا الا ان يقال فرق بين حصول اللانهاية في الجسم وبين
حصولها في المجرد بان الجسم من شانه ان يتصف بها فيوجب عدم تناهيه
بخلاف المجرد الوجه الحادي عشر انا اذا حكمنا على السواد والبياض مثلا
انهما ضدان فالحاكم عليهما بذلك لا بد من تصور لكل واحد منهما وجعلهما
معقولا واحدا والا لما امكنه ان يحكم عليهما بحكم واحد فلو كان الحاكم عليهما بهذا
الحكم الواحد جسما او جسمانيا لوجب ان يحل السواد فيه حيث يحل
البياض فيه فيتنوع بكل من الجزئين باحدهما فليس لاحد الجزئين الحكم الواحد

على جميعها اذ لا يحكم على الجميع الا من احضر الجميع فمن لا يحضر الجميع الجميع لا يحكم
عليه وكل جسم وجسماني فلا يحضر ذلك فلا يكون حاكما فالحاكم بتضاد
السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب وجوابه
انا لا نم انه لو كان الحاكم جسما او جسمانيا لوجب ان يحل السواد فيه حين يحل
البياض وانما يلزم ذلك لو كانت صورة السواد وصورة البياض متضادتين
متنافيتين وهو ممنوع بل التضاد انما هو بين عينيهما فقط ولو سلم حصول التضاد
بين صورتيهما ولكن لا نم ان كل جسم او جسماني لا يحضر الجميع ولم لا يجوز
ان يكون قوة جسمانية يجتمع فيها ساير القوى الجسمانية فيرتسم صور الاضداد
في القوى الخادمة ويصير تلك الصور حاضرة للقوة المخدومة ويلحظها من
من هناك الوجه الثاني عشر القوة العاقلة هي النفس الناطقة تقوى
على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية تقوى على افعال غير
متناهية فلا شيء من القوة العاقلة بقوة جسمانية فهي مجردة وهو المطلوب
اما الصغرى فلانا نجد كل واحد منا يقوى بقوته العاقلة على ادراك مراتب
الاعداد والاشكال التي كل واحد منها غير متناهية واما الكبرى فلما يجيء
من ان القوة الجسمانية لا يقوى ان يفعل في زمان غير متناه سواء كان
ذلك الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا ان يفعل عددا غير متناه
سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وجوابه انا لا نم ان القوة العاقلة
تقوى على افعال غير متناهية بل هي لا يقوى على فعل اصلا فضلا عن ان يقوى
على افعال غير متناهية فان التعقل عبارة عن قبول النفس الصور العقلية

عن

عن واهب الصور وهذا انفعال لا فعل فان قيل فالقوة العاقلة
يقوى على انفعالات غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية بقوية
عليها فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية قلنا نحن نمنع الكبرى فان
الجسمانيات جاز ان تقوى على انفعالات غير متناهية كالنفوس المنطبعة
في اجرام الافلاك فانها ينفعل دائما عن العقول عندهم ولئن سلمنا انها
تقوى على الفعل لكنا نقول ان اردتم بقولكم ان القوة العاقلة تقوى على
افعال غير متناهية انها تقوى على ان يفعل في الوقت الواحد افعالا غير متناهية
فهو باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه يصعب علينا توجه الذهن
نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة وان اردتم انها لا ينتهي الى حد الا ويكون
قادرة بعد ذلك على الفعل فمسلم ولكن لا نم في الكبرى فان القوة الجسمانية
ايضا تقوى على افعال غير متناهية بهذا المعنى فان القوة الخيالية لا ينتهي في
تخيل الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تخيل اشكال اخر بعد ذلك فان
قيل كل واحد من القوى الجسمانية متى كانت باقية كانت قوية على الافعال
لكنها يجب انتهاؤها الى العدم والقوة العاقلة ليست كذلك لانها قوية على
الافعال ابدا لامتناع العدم عليها قلنا لا نم ان القوة العاقلة ليست كذلك
وما ذكر من امتناع العدم عليها ~~قلنا لا نم ان القوة العاقلة~~ ممنوع وسيأتي الكلام
على دليله ان شاء الله تع ولئن سلمنا ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية
ابدا ولكن لا نم ان لا شيء من القوى الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية ابدا
وما ذكروا لبيان ذلك فسيجيء الكلام عليه ان شاء الله تع ثم ان هذا الدليل

منقوض بالنفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها فانها قوى جسمانية مع كونها
قوية على افعال غير متناهية عندكم لا يقال نحن لا ندعي ان شيا من القوى
الجسمانية لا يقوى على افعال غير متناهية من غير ان يفيض عليها تاثير من العقل
والقوة العاقلة تقوى على ذلك من غير افاضة التاثير عليها من العقل فلا ينتقض
الدليل بالنفوس الفلكية لان قوتها على التحريكات الغير المتناهية لما يفيض
عليها من تاثير العقل لانا نقول لا نم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية
من غير ان يفيض عليها تاثير من المفارقات ولم لا يجوز ان يقال قوتها على الافعال
الغير المتناهية بسبب دوام الفيض عليها من المفارقات **فصل** في ابطال
قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية واحتجوا عليه بوجهين احدهما
ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لما ثبت فيما سبق بل هي آلة به ذات
لا كتساب كمالاتها فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يخرج
هو عن ذلك جوهرها بل لا يزال باقيه ببقاء العلة المفيضة لوجودها وهي المبادي
المفارقة الممتنعة العدم وجوابه انا لا نم ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم
وما ذكروا من الادلة عليه فقد عرفت ضعفها وعدم تمامها وان سلم انها غير منطبعة
في الجسم فلا نم انه اذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يخرج
هو عن ذلك جوهرها فان البدن لما كان له مدخل في حدوث النفس ولذلك
لم يوجد قبل البدن جاز ان يكون له مدخل في بقائها ايضا وقد تقرر هذه الحجة
بوجه البسط فيقال لو عدمت النفس بعد وجودها لكان عدمها اما لذاتها او
لغيرها او لا بسبب اصلا والكل بط فعدم النفس بعد وجودها بط اما انه ليس

عدمها

عدمها بسبب اصلا فلان الحادث سواء كان وجوديا او عدميا لا بد له من
سبب بالضرورة واما انه ليس لذاتها فلانها لو اقتضت عدمها لذاتها لما
وجدت لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه واما انه ليس لغيرها فلان
ذلك الغير لا يخ اما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون وجوديا
لان ذلك الوجودي ان قارن وجوده وجود النفس لم يكن علة تامة
لعدمها وان لم يقارن وجوده وجودها فلعدمه مدخل في بقائها وكل ما هذا
شانه فاما ان يكون معدما لها لممانعتها ومزاحمتها على محلها او مكانها او لا يكون
والاول بط سواء كان المانع المزاحم ضدا او لم يكن لان هذا لا يكون الا فيما
له محل كالاعراض او مكان كالاجسام وقد تبين ان النفس جوهر ليس بجسم
ولا جسماني والثاني بط ايضا فان ما لا مانع لنفسه اما ان يستدعي
وجود مانع او لا يستدعي فان لم يستدع فليس بمعدم فانا نعلم قطعا
ان العلة المقتضية لوجود الشيء اذا كانت باقية ولا مانع من حصول
معلولها بمزاحمة على محل او مكان فلا بد ان يكون ذلك الشيء موجودا
معها وان استدعى وجود مانع فذلك بط لان وجود المانع للنفس على المحل
او المكان ممتنع لامتناعهما للنفس فاذا امتنع وجود المانع امتنع وجود ما
يقتضي وجوده ولا جائز ان يكون ذلك الغير المعدم للنفس عدميا اذ لو كان
عدميا لكان عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها لان ما ليس لوجوده مدخل في
وجود الشيء ولا يوجب عدمه عدم الشيء فذلك الشيء لا يجوز ان يكون
علتها المقتضية لوجودها لان العلة المقتضية لوجودها هي المبادي المفارقة وهي

لاينفعم لاستلزامه انعدام الواجب ولا العلل الثلث الباقيه لان النفس
بسيطة وانه للموجب ولم يبق الا الشرط وذلك الشرط لايخ من ان يكون
جوهرا او عرضا فان كان عرضا فاما ان يكون محله غير النفس او النفس والكل باطل
اما كونه جوهرا فلانا نعلم قطعا ان الجوهر المباين للشئ والذى ليس تعلق له
لايلزم من عدمه عدمه واما كونه عرضا غ قايم بالنفس فهو اولى من الجوهر فى
ان لايكون عدمه معدما لها واما كونه عرضا فى النفس كالامور الادراكية و
الافعال والانفعالات المتعلقه بالبدن فلان عدم هذا الوصف اما ان لايشترط
فى اعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبين البدن او يشترط فيه ذلك
فان لم يشترط فيه ذلك فاولى الاعراض ان يعدم النفس بعدمها من الاعراض
التى يكون كمالا للنفس فيلزم ان لا يبقى النفس القديمه الكمال مع البدن
كما لا يبقى بعد موته اذ لا يتصور استقرار وجود الشئ دون شرطه ولو كانت
كمالات النفس شرطا فى وجودها لكانت الاعراض مضادة لكمالها جديرة بان
يعدمها وتبطلها كالجهل المركب والانفعالات عن البدن فيلزم ان لايبقى نفس
شرير مع وجود هذه الاعراض المنافية للاعراض المكمله لها لا فى حال تعلقها
بالبدن ولا فى عدم تعلقها به والواقع خلاف ذلك وان اشترط فى كون الوصف
القايم بها معدما لها قطع العلاقه بينها وبين البدن فعلاقه النفس بالبدن
ليست علاقه حلول الوصف فى الموضوع او الصورة فى المادة والجسم فى المكان
بل هذه العلاقة اضافة تابعة لوجود النفس وتغير الاضافة لايوجب تغيرا
فى الشئ الذى هى له فلا يكون انقطاعها مبطلا للنفس واذا لم يكن لقطع

حال م

هذه العلاقة مدخل فى عدم النفس على تقدير جوازه لم يكن اعدام تلك
الاعراض لها بسبب انقطاع العلاقة بل لذاتها فما كان يختلف تاثيرها فى ذلك
الابطال بوجود العلاقة وعدمها فيعود هذا القسم الى قسم عدم اشتراط
قطع العلاقة وقد تبين بطلانه وجوابه ان يقال انه يجوز ان يكون العدم
وجوديا ويكون اعدامها بممانعها ومزاحمها اما على محلها او مكانها قولهم
وقد تبين ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسمانى قلنا قد عرفت
انه لم يتبين بادلتهم ما ذكروه لعدم تمام شئ من تلك الادلة ولو سلم
لكن لانم ان المعدم الغير المانع على المحل او المكان لو لم يستدع وجود مانع
على المحل او المكان لا يكون معدما قولهم ان العلة المقتضية لوجود الشئ
اذا كانت باقيه ولا مانع من حصول معلولها بمزاحمته على محل او مكان
فلابد ان يكون ذلك الشئ موجودا دائما وانما يكون كذلك لو كان المانع
منحصرا فى الممانع على المحل والمكان وهو ممنوع ولانم انه لو كان عدميا لكان عدم
شئ لوجوده مدخل فى وجودها لجواز ان يكون امرا معدوما فى نفسه
لا عدما لشئ اخر والتفصيل فيه ان العدمى والوجودى قد يقالان
بمعنى الموجود والمعدوم وقد يقال الوجودى لما يكون ثبوته للموصوف
بوجود له كالبياض والسواد والعدمى بخلافه كالامكان والحدوث
وقد يقال العدمى لما اعتبر فى مفهومه العدم والوجودى بخلافه وقد يقال
العدمى بمعنى العدم فيكون الوجودى فى مقابلة بمعنى الوجود فان اريد بالوجودى
والعدمى المعنى الاول فما ذكرناه من المنع يتجه وكذا ان اريد بهما المعنى الثانى

عن المحل

مع انه لا انحصار للاشياء فيهما بهذا المعنى فلا يلزم من عدم كون المعدوم وجوديا او عدميا بهذا المعنى انتفاء العدم راسا وكذا يتجه المنع المذكور ان اريد المعنى الثالث اذ لا يلزم من اعتبار العدم في مفهوم الشيء ان يكون ذلك الشيء عدما لامر وان اريد المعنى الرابع فلا انحصار فيهما بهذا المعنى فيجوز ان يكون المعدوم امرا خارجا عن الوجود والعدم مع ان ما ذكره في بيان كون المعدوم غير وجودي لا يناسب هذا المعنى وان اريد بالوجودي الوجود وبالعدمي العدم كما يتبادر من سياق الكلام فلا انحصار ايضا ولا نم ايضا ان الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه ومنع المقدمة انما ثبت اذا ثبت الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلة له لا يكون شرطا فانه بها دور ويمكن المناقشة فيه ولا نم ان الوصف الغير القائم بالنفس اولى من الجوهر المباين في ان لا يكون عدمه معدما لها ثم فرضه فان لم يشترط فيه ذلك فاولى الاعراض بان يعدم النفس بعدمها هي الاعراض التي كمالا للنفس كلام خطابي بل شعري لا اثباته شبهة فضلا عن حجة وايضا لم لا يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس من المبدا بحيث يلزم من انتفائه انتفاء النفس قطعا كما جاز كون البدن بعض حالاته معدا لوجود النفس من المبدا وما الدليل على ان العلاقة بينهما اضافة تابعة لوجود النفس فقط وهو التدبير والتصرف فيه هذا كله اذا جرينا معهم على اصلهم من نفي القادر المختار واما على اصلنا فالمبدا مختار يعدم بمجرد ارادته والقول بان العدم نفي محض لا يصلح اثرا للمختار وقد عرفت ضعفه فيما مر وثانيهما انها لو كانت قابلة

للفناء كانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة لان كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان بالضرورة قبل فساده باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة اي له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو النفس لانها لا يبقى عند الفساد وما هو محل لاستعداد الفساد هو قابل للفساد والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول ليكون متعلقا به والا لم يكن قابلا له فيلزم ان يكون للنفس امر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها وهو اما محل لها ايضا كالمادة للصورة او جزء منها محل للجزء الاخر للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادية اما مركبة من المادة والصورة واما حالة في المادة فلا يكون النفس مجردة هف فان قلت النفس حادثة ولا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد ولم لا يجوز ان يكون ما هو محل الاستعداد وجودها محلا لاستعداد عدمها قلت كون الشيء محلا لاستعداد وجود ما هو مباين القوام له اولا لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعد الوجود له ومحلا لاستعداد فساده اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لاستعداد وجود السواد وهو تهيؤه لوجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه وكذا هو محل لاستعداد عدمه وهو تهيؤه لعدمه عنه بحيث يكون متصفا بعدمه عنه اذا فسد باقيا بعينه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف

لاستكمال

لاستكمال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به و
تصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد
منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا
وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود
عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها
في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له و
الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد
تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرج
عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع
تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها
لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه
وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني والجواب انا لا نسلم ان القابل
للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء
للعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا يحل فيه الفساد على قياس
قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في
الخارج بطريان الفساد واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل
معه العدم الخارجي كان العدم الخارجي قايما به في العقل على معنى انه يتصف
به في حد نفسه في العقل لا في الخارج شيء وقبول عدم قايم بذلك الشيء
فيجوز ان يكون استعداد فسادها قايما بها فلا يلزم كون النفس مادية

اذ ليس في الخارج

ولو

118

ولو سلم ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد ولكن
لا نسلم انه يلزم منه كون النفس مادية وانما يلزم ذلك لو كان محل استعداد
فسادها جسما او مادة جسمية وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون مجردا قايما
بنفسه اما محلا للنفس او جزءا منها محلا لجزئها الآخر لا يقال اذا كان ذلك
المحل الباقي مجردا قايما بنفسه كانت عاقلة لما ثبت ان كل مجرد قايم بنفسه
عاقل وكانت هي النفس لا محلا للنفس ولا جزءا منها محلا لجزئها الآخر لا معنى
للنفس الا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن معه ومع ذلك فالمطلوب حاصل
وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن لانا نقول لا نسلم ان كل جوهر مجرد
قايم بنفسه عاقل ولو سلم فلا نسلم لزوم كونها هي النفس فان النفس هي
التي يشار اليها بانا والمعتبر فيه لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن اي تعلق
كان ويجوز ان يكون المشار اليه بانا والمدبر في البدن مركبا من جوهرين
احدهما حال في الآخر ويكون كل منهما عاقلا مع انه لا يكون شيء منهما النفس
فلا يلزم مطلوبهم لان مطلوبهم بقاء النفس بعد البدن لا بقاء جوهر مجرد
عاقل بعد البدن مطلقا والامام حجة الاسلام الغزالي قد قرر الوجه الثاني
بان كل ما ينعدم بعد الوجود فامكان انعدامه سابق على انعدامه كما ان ما يحدث
بعد العدم فامكان وجوده سابق على وجوده وكما ان الوجود وصف
اضافي لا يقوم الا بشيء يكون امكانا بالاضافة اليه كذلك امكان العدم
وصف اضافي لا يقوم الا بشيء يكون امكانا بالاضافة اليه وكما ان الشيء
الذي يكون محلا لامكان وجود ما يحدث قابل للوجود الطاري على معنى انه

يكون ح

امكان ه

انه يكون وجود ذلك الحادث فيه كذلك الشيء الذي يكون محلا لامكان
عدم ما ينعدم قابل للعدم الطارئ على معنى ان عدم الامر المنعدم يكون عنه
والقابل يجب اجتماعه مع المقبول والامر الذي ينعدم لا يبقى مع العدم
فتعين ان يكون فيه قبل العدم الطارئ وهو حامل امكان ذلك العدم
قبل طريان العدم فيلزم تركب النفس من حامل امكان العدم والمنعدم
عنه مع ان النفس بسيط لا تركب فيها وان فرض فيها تركب فنحن ننقل الكلام
الى المادة التي هي الاصل الاول اذ لا بد ان ينتهي الى اصل لا يكون فيه تركيب
والا لزم تركبها من امور غير متناهية فنحيل العدم على ذلك الاصل وهو
المسمى بالنفس ثم قال رح ويمكن تفهيم هذا بصيغة اوفى وهي ان قوة
الوجود للشيء يكون قبل وجود الشيء ولا يجامعه بان قوة الابصار
للسواد مثلا موجودة في العين قبل ابصار السواد موجودة فيه عند وجود
ذلك الابصار فلو انعدم الشيء البسيط لكان امكان العدم حاصلا
لذلك الشيء قبل العدم وهو المراد بالقوة وامكان الوجود ايضا حاصل
قبل العدم لان ما امكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فيجتمع
في الشيء الواحد قوة وجود نفسه بالفعل وذلك يؤدي الى ان يكون
الشيء بالقوة والفعل معا وهما متنافيان ثم قال رح ردا على ما ذكره من
الدليل ومنشأ التلبيس وضعهم الامكان وصفا مستدعيا محلا يقوم به
وقد تكلمنا عليه هذا ما ذكره وفيه نظر اما اولا فلان ما اورده من التنوير
الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام مع انه في غاية الركاكة والاختلال

لان

لان الامكان وكذا القوة تقال على ما يقابل الفعل وعلى ما يقابل الوجوب
والامتناع والقوة مشهورة في المعنى الاول والامكان في الثاني فان اريد
بالقوة والامكان ما هو مقابل الفعل فلا نم ان الشيء البسيط اذا انعدم
لكان امكان الوجود حاصلا قبل العدم قوله فان ما امكن عدمه
فليس بواجب الوجود لا يفيد المط لان اللازم منه امكان الوجود بمعنى
مقابل الوجوب والامتناع وهو ليس بمط والمط امكان الوجود بمعنى
مقابل الفعل وهو ليس بلازم وان اريد ما هو مقابل الوجوب والامتناع
فلا فساد في اجتماعهما مع الوجود بالفعل بل يجب الاجتماع لان الامكان
بهذا المعنى لازم للماهية الممكنة لا ينفك عنها بحال واما ثانيا فلان الظاهر من
تنويره الاول ان ما ذكره استدلال بامكان عدم شيء عن آن وامكان عدم
شيء عن آن وان لم يقتض وجود ذلك الآن بل يكفيه امكانه لكن عدم
الشيء عن آن يقتضي كون ذلك الآن محلا لما انعدم عنه قبل الانعدام
ثم كونه محلا لعدمه وقت الانعدام اذ عدم الموجود عما ليس محلا له غير معقول
ولا يتصور كون الشيء العدمي محلا لموجود خارجي فتعين كون ذلك
المحل موجودا خارجيا ولا يضر كون الامكان اعتباريا عقليا بل الصحيح
في الرد عليه ان يقال سلمنا ان امكان عدم الشيء عن آن يستدعي
محلا مجامعا لذلك العدم كالجسم بالنسبة الى امكان عدم السواد عنه
لكن هذا الامكان انما يكون بما يتعلق وجوده بمحل واما ما لا يتعلق وجوده
بمحل فليس له الا امكان عدمه في نفسه ومحله ليس الا ذلك الشيء

المتقدم واتصافه بعدمه في نفسه وكونه قابلا له لا يقتضي وجوده مع
عدمه اذ ليس معنى اتصاف الشيء بعدمه في نفسه ان يبقى ذلك الشيء
متحققا ويحل فيه العدم على قياس اتصاف الجسم بالاعراض الحالة فيه
بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم بطريان الفساد على ما قررناه فيما سبق
فان قلت كل حادث فهو متعلق الوجود بالمحل لانه لابد من استعداد سابق
على وجوده ولابد لذلك الاستعداد من محل ولا يجوز ان يكون محله ذلك
الحادث لان الاستعداد امر وجودي لا يجوز قيامه بالمعدوم ولا امرا مباينا
لاستحالة قيام استعداد الشيء بما يباينه فتعين ان يكون محله شيئا
يتعلق به وجود الحادث وهو المحل فيتم الدليل ويندفع الجواب قلت
لا نم ان كل حادث لابد له من استعداد سابق على وجوده فانه مبني على ان المبدأ
موجب لا مختار وقد عرفت انه غير ثابت ولو سلم ان كل حادث لابد له من
استعداد سابق على وجوده فلا نم كونه وجوديا وانه يمتنع قيامه بذلك الحادث
وان سلم ذلك ولا نم قيام استعداده بمحله فان النفس عندهم حادثة وليس
استعداد وجودها قائما بمحلها اذ ليس لها محل عندهم بل انما يقوم استعدادها
بالبدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتصرف **فصل**
في ابطال قولهم بنفي البعث وحشر الاجساد واعلم ان الاقوال في امر المعاد
لا تزيد على خمسة وقد ذهب الى كل واحد منها جماعة احدها ثبوت المعاد الجسماني
فقط وان المعاد ليس الا هذا البدن وهو قول نفاة النفس الناطقة المجردة
وهم اكثر اهل الاسلام وثانيها ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة

العدم
لا تزيد في
المكنة
الالهيين

الالهيين الذين ذهبوا الى ان الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة
المجردة وانما البدن آلة لها تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها وثالثها
ثبوت المعاد الجسماني والروحاني جميعا وهو قول من اثبت النفس
الناطقة المجردة من الاسلاميين كالامام حجة الاسلام الغزالي والحليمي
والراغب وابي زيد الدبوسي وكثير من المتصوفة ورابعها عدم ثبوت
شيء منها وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يعتد بهم ولا بقولهم
لا في الملة ولا في الفلسفة وخامسها التوقف وهو المنقول عن جالينوس
فانه نقل عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه اني ما علمت ان النفس هي
المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد
البدن فيمكن المعاد ولما كان الغرض ابطال ما ذكره الحكماء فيما خالفوا
فيه الشريعة المطهرة فلنقدم تقرير مذهبهم وما اعتمدوا عليه من شبههم
التي بنوا عليها مذهبهم فنقول لهم في امر المعاد مقامان الاول اثبات
المعاد الروحاني الثاني نفي المعاد الجسماني اما المقام الاول فتقرير كلامهم
فيه هو انهم قالوا ان للنفوس الانسانية لذة والما روحانيين لان اللذة
هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو
كمال وخير والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك
من حيث هو آفة وشر وكما ان لكل قوة من القوى البدنية كمالا وآفة
يخصان لها فان للذائقة كمالا هو تكيفها بكيفية الحلاوة مثلا سواء كانت ماخوذة
من مادة خارجة من شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج

فان كلها في افادة اللذة متساويان وللباصرة كمال هو ثبت مدركها للالوان
الحسنة والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو استماعها للاصوات الرخيمة
والنغمات المتناسبة وللامسة كمال هو ادراكها للكيفيات المناسبة
ولحرها السطوح اللينة الناعمة فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهر
عاقل كمال وآفة بحسبه وكمالها ان يتمثل فيها صور الموجود كله مبتدا
من المبدأ الاول جل ذكره وسالكا الى العقول ثم النفوس السماوية
ثم الاجرام العلوية بحسب هيئاتها وقواها ثم ما دون ذلك الى ان يتمثل فيها
صور جميع معلولات المترتبة تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام
وآفتها هي ان يكون منتقشة بضدها هو الواقع واورد عليهم ان تمثل المعقولات
لو كان كمالا للنفس الانسانية لاشتاقت الى حصوله عند فقده والتذت
به عند وجدانه وتالمت بحصول الجهل المضاد له فان كل قوة يلتذ بكمالاتها و
وتشتاق الى حصولها وتتالم بحصول اضدادها كاشتياق القوة الباصرة
الى النور وتالمها بالظلمة واجابوا بان اشتغال النفس بالمحسوسات
يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وبعدم الالتفات لا يحصل الشوق
اليها عند فقدها والالتذاذ بها عند وجودها واضداد الكمال لما كانت
مستمرة بالوجود وكانت النفس مشتغلة بغيرها من المحسوسات لم يكن مدركة
لها ووصول المنافي مع عدم ادراكه لا يوجب التالم به كالخدر اذا عرض على
النار فانه لا يحس بالالم فاذا فارقت البدن وآلتها عنها شغلها شعرت بالبلاء
العظيم دفعة كالخدر المعروض على النار اذا زال خدره بغتة ثم ان النفس

اذا

اذا حصلت ما هو كمال لها في حيوتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية
فاذا فارقت عن البدن عند خرابه وخروجه عن صلاحية تدبير النفس
وكونه آلة لها ببطلان مزاجه يبقى كمالها المكتسب فيها لان جوهر النفس الذي
هو العلة القابلة لذلك الكمال موجود بعد المفارقة لما عرفت فيما سبق
من ان النفس باقية بعد خراب البدن والعقول الفعالة التي هي الكمال هي
العلل الفاعلة له باقية ايضا ومتى كانت العلة القابلة والفاعلة للشيء
موجودتين وجب حصول ذلك الشيء والا لزم تخلف المعلول عن العلة
التامة وهو ظ الاستحالة فثبت ان ما هو كمال للنفس حاصل لها بعد
مفارقة البدن اذا حصلت حال تعلقها به ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس
اليها وانها مدركة لحصول هذا الكمال لها من حيث هو كمال وخير فاذن هي
ملتذة بذلك بعد المفارقة وكذلك حال الالم فان النفس اذا عرفت
في حيوتها الدنيا بالاكتساب النظري ان لها كمالا ولم يكتسبه بل اكتسب ما
يضاده وهو الجهل المركب او لم يكتسب شيئا منها بل اشتغلت بما صرفها عن
الكمال من الامور الدنيوية واللذات الخسيسة الخبيثة فاذا فارقت
تالمت بنقصانها لاشتياقها الى الكمال الغائب عنها وعدم الاشتياق
في حيوتها الدنيا الى كمالها الغائب وعدم التالم بفواته لاشتغالها عنه
بالمحسوسات كما عرفت ثم ان اللذة الروحانية الحاصلة للنفس اقوى
من اللذة الجسمانية لوجوه الاول انه كلما كان ادراك الملايم بالقوة العقلية
اشد من ادراكه بالقوة الجسمانية والمدرك بالقوة العقلية اشرف

من المدرك بالقوة الجسمانية كانت اللذة العقلية اقوى واتم من اللذة
من اللذة الجسمانية لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الشرطية فلان اللذة
هي ادراك الملائم واما ان المقدم حق اما الجزء الاول منه فلان القوة
الجسمية لا يدرك الا السطوح والظواهر مقتصرة عليها والقوة العقلية
لا تقتصر على ذلك بل يدرك ظاهر الشيء وباطنه فتميز بين الماهية واجزائها
وعوارضها وتفصل بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي والباطن عندها كالظاهر
في الادراك ولا شك ان الادراك الذي لا يقتصر على شيء اقوى من المقتصر
عليه واما الجزء الثاني منه فلان مدركات القوة العقلية ذات الحق تبارك
وتعالى وما يليه من الجواهر العقلية والنفوس السماوية والحس لا يدرك
شيئا من ذلك بل الاجسام والاعراض الخسيسة المتغيرة فبين المدركين في
الشرف بون بعيد جدا الثاني من تلك الوجوه انه لو لم يكن اللذة
العقلية اقوى من اللذة الحسية لكان حال البهائم من الحمير وغيرها اما مساويا
بحال الملائكة او اطيب والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله الثالث منها
ان لذة الغلبة ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد وما يجري مجراهما من
اللعب موثرة عند الانسان على الغايات يظن انها اقوى اللذات الحسية
فان الذي يجد استظهارا في شيء من ذلك لو وجب له ان يكون غالبا اذا
عرض له مطعوم او منكوح رفضهما وان لذة نيل الحشمة كالجاه وغيره
موثرة ايضا عليها فان كثير النفس عالي الهمة يختار ترك كثير من اللذات الحسية
على ترك ذلك وان لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة موثرة

عند

عند الكريم على لذة التمتع به وكذا ما هو آلة عند شخص فهو الذ بالقياس
اليه فهذه اللذات الباطنة مستعلية على الحسية الظاهرة واذا كانت اللذات
الباطنة وان لم يكن عقلية مستعلية على اللذات الحسية فالعقلية في استعلائها
عليها اولى وقس على ذلك حال الالم وتفصيل كلامهم في احوال النفوس
بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقتها عن البدن هو ان النفس ان اكتسبت
الاعتقادات الحقة فان لم يكتسب بمقارنة البدن هيئات ردية واخلاقا ذميمة
توجب الميل الى الشهوات البدنية واللذات الحسية التذت بوجدانه
ذاتها كذلك التذاذا باقيا وابتهجت بادراك كمالاتها ابتهاجا سرمديا
كالمومن المتقي على رأينا وان اكتسب هيئات ردية بملابستها للبدن ومباشرتها
للرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى المشتهيات الفانية تألمت تألما
عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التي الفت بها وقد حصل بالموت بينها وبين
ما تشتهي فيكون كالعاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ولكن
هذا التألم لا يدوم بل يزول او الامد لان سببه الهيئات التي حصلت لها بملابسة
الامور البدنية وهي تزول بزوال ما استفيدت منه من الامزجة والافعال
وهذه الهيئات مختلفة في الاوضاع شدة الرداءة وضعفها وسرعة الزوال
وبطوئه ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف وهذا كالمومن
الفاسق على رأينا وان لم يكتسب الاعتقادات الحقة فان عرفت بالاكتساب
النظري ان لها كمالا تاما تألمت بعد المفارقة لاشتياقها الى الكمال الغائب عنها سواء
اكتسب ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لها من حيث الماهية وان كانت

موقوفة من حيث الابنية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس
يضاد له فصارت موقوفة عنه او لم يشتغل بشيء لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال
فصارت مهملة اياه ولسوء حال الامم الذين اكتسب ما يضاد الكمال لانهم يتعذبون
دايما بخلاف الباقين ثم ان هؤلاء الثلثة ان تلطخت بهيات بدنية ردية تالمت
بها ايضا على حسب رداءة تلك الهيات وان لم تتلطخ لا يكون لهم تالم بهذا الوجه
لكن التالم الذي بسبب تلك الهيات لا يدوم لزوال تلك الهيات الموجبة
له وان لم يوف بالاكتساب النظري ان لها كما لا تلطخت بهيات ردية اكتسبتها
بملابسة البدن تالمت مدة بقاء تلك الهيئة على حسب رسوخها فيها ثم يزول
التالم بزوال تلك الهيئة وان لم تتلطخ فهي من اهل السلامة وان لم يكن من
اهل السعادة لخلوها عن اسباب اللذة والالم والخلاص فوق الشقاء فهي
في سعة من رحمة الله والنفوس التي بهذه الصفة هي نفوس البله والذين
يغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجري مجراهم وكذلك
نفوس الصلحاء والزهاد وبعضهم ذهبوا الى ان امثال هذه النفوس يتعلق
باجرام اخر لانها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك اذ لا معطلة في الوجود
ولا يدرك غير الجسمانية حتى يستغني في ادراكها عن جسم يكون موضوعا
لتخيلاتها ولا فعل لها غير الادراك فلا بد من ان يتعلق باجرام اخر لا على ان النفس
بعد المفارقة عن البدن يصير نفسا لجرم اخر مدبرة له فان ذلك هو عين التناسخ
وهم لا يقولون به بل على ان ذلك الجرم يكون موضوعا لتخيلاتها فان التخيل
لا يمكن الا باالة جسمانية ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها فان كان

اعتقادها

123

اعتقادها في نفسها وافعالها الخيرات شاهدت الخيرات الاخروية على حسب
ما اعتقدتها في حيوتها الدنيا والا فشاهدت العقاب كذلك والجسم الذي
يتعلق بها هذه النفوس اما اجرام سماوية او اجرام متولدة من الهواء
والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا ثم انه اضطرب قول الشيخ
ابي علي في قدر العلم الذي يحصل به السعادة الاخروية ففي بعض كتبه اكتفى
بالتفطن للمفارقات وفي بعضها قال واما قدر العلم الذي يحصل به هذه السعادة
فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور
الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا
ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية التي لا يتناهى ويتقرر عنده
هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الاخذ من المبدا الاول الى
اقصى الموجودات الواقعة في ترتيب ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان
الذات المتقدمة على الكل اي وجود يخصها واية وحدة يخصها وانها كيف
يعرف حتى يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتب الموجودات اليها
ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا وكانه ليس يتبرأ
الانسان عن هذا العالم وعلايقه الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم
فصار له شوق وعشق لما هناك فصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة هذا
جملة ما يقولونه في امر المعاد الروحاني واعترض عليهم بانا لا نم ان اللذة ادراك
ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وتحديدها به لا يدل على ان
اللذة ما ذكروا انما يلزم لو كان حدا لها بحسب نفس الامر وهو ممنوع وعدم انفكاك

احدهما عن الاخر لا يدل على الاتحاد على ان عدم الانفكاك ايضا ممنوع والاعتماد على
التجارب الظنية غير مفيد لان الاستقراء وان كان لاكثر الجزئيات لا يفيد العلم
لجواز وجود جزئي حاله بخلاف ما وجد بالاستقراء لا يقال عدم الانفكاك ضروري
حاصل بالتجربة لا نظري يستدل عليه بالاستقراء ليتوجه عليه ما ذكر لانا نمنع الضرورة
واي دليل يدل عليها ثم ان سلمنا ان ادراك ما هو كمال لذة في الجملة ولكن لا نم
ان كل ادراك لكل ما هو كمال لذة بل اللذة انما هو ادراك الكمال الجسماني
فان ادراك الكمال الجسماني لجواز ان يكون مخالفا بالحقيقة لادراك الكمال
الغير الجسماني ولا يلزم من كون احدهما لذة كون الاخر كذلك ولو سلم ان ادراك
الكمال مطلقا جسمانيا كان او غيره لذة ولكن لا نم ان النفس باقية بعد خراب
البدن وما استدلوا به عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم بقاؤها بعد خراب البدن
لكن كونها قابلة للصور العقلية ممنوع لجواز ان يكون قبولها لها مشروطا
بتعلقها بالبدن ولو سلم كونها قابلة للصور العقلية لكن لا يلزم حصول
الصور العقلية فيها وانما يلزم لو كان الفاعل موجبا لا مختارا وهو ممنوع ثم ان ما
ذكروه معارض بان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات فلو كانت ادراكها
نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت عالمة والقول بان الاشتغال بتدبير
البدن واستغراقها في اللذات الجسمانية مانع عن حصول اللذة قول بكون
الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله وايضا اللذات الجسمانية
اضعف من اللذات العقلية عندهم بل لا نسبة للذات الحسية الى اللذات
العقلية عندهم فكيف يمكن جعل العوارض البدنية على ضعفها مانعة من تلك

اللذات العظيمة النفسانية وقد يجاب عنه بانهم لم يقولوا ان اللذة ادراك
فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرايط ولعل العالم بالمعلومات
العاري عن اللذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرايط ثم انه ان استجمع الشرايط
فلا نم انه يكون عاريا عن اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم تعلم الا مسائل
معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك
الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعوم ما او منكوح تاملنا ثم قولهم ان الالم
الذي يحصل للنفس بعد المفارقة بواسطة الهيئات الردية التي اكتسبها
بملابسة البدن يزول عاقبة الامر بزوال تلك الهيئات لا يستقيم على اصولهم
فان القابل لتلك الهيئات النفس والفاعل لها هو المبادي المفارقة وعندهم
ان العلة القابلة والفاعلة للشيء اذا كانتا موجودتين وجب وجود ذلك
كما ذكروه في بقاء الكمالات العلمية فكيف يجوز زوال تلك الهيئات حتى يزول
بزوالها التالم الحاصل بها وكونها حاصلة بملابسة الامور البدنية من الافعال
والامزجة لا يوجب زوالها لان ما ذكر من ملابسة الامور البدنية معدة
لحصول تلك الهيئات وانعدام المعد وطول العهد به لا يوجب انعدامها وقد
يجاب عنه بان النفس بمفارقة البدن لم تخرج عن ان يكون منفعلة عن
حركة السماويات فان في عالم النفوس تجددات مستندة الى الحركات الفلكية
واقلها ما نعلمه من تلاحق النفوس المفارقة للابدان قرنا بعد قرن على الدوام و
الاستمرار ولا يبعد ان يكون التلاحق المذكور موجبا لاحوال تتجدد لكل نفس
من النفوس المفارقة او لبعضها يوجب تلك الاحوال استعدادا لزوال تلك

الهيئات عنها فيزول عند تمام استعداده لزوالها وليس كل ما يحدث عن
علة في قابل واجب الدوام والاستمرار بدوام الفاعل وذات القابل فيزول
عن القابل استعداد وجوده ويحصل له استعداد لعدمه بواسطة الحركات السماوية
والتغيرات الفلكية فينعدم عن القابل وان كان ذات القابل باقيا كما في الكون
والفساد ورد هذا الجواب بانه لما جاز زوال الهيئات النفسانية في الجملة بزوال
استعداد النفس جاز ان يزول ادراكاتها ايضا فلا يحصل الجزم باستمرار
اللذة ابدا في النفوس التي حصلت الاعتقادات الغير المطابقة ثم فرقهم بين
الجاهلين والمهملين والموضين بان الم الجاهلين مؤبد دونهما غير صحيح لان
سبب الالم في الاقسام الثلثة هو الشوق الى الكمال الفائت ولا فرق بين الثلثة
في هذا السبب فما الذي اوجب انقطاع عذاب البعض دون البعض والحكم
بانقطاع شوق المهملين والموضين دون الجاهلين تحكم بط فان قلت الفرق
بين فان الجاهلين فيهم اعتقادات باطلة مضادة لكمالهم دونهما قلت الاعتقادات
المضادة للكمال ليست بمستندة الى البراهين فلم لا يجوز زوالها ولم يحكم بوجوب
بقائها حتى يدوم التعذب بسببها وايضا فان المشتاق الى الشيء غير الواصل
اليه انما يكون معذبا اذا كان جازما بكونه غير واصل والنفوس ذوات العقائد
الباطلة قبل المفارقة يعتقد كون تلك الاعتقادات علوما فان بقي هذا الاعتقاد
بعد المفارقة لم يتالم بفقدان الكمال اذ لا شعور بفقده لان الفرض انه بقي اعتقاد
كون اعتقاداتها الباطلة علوما وان لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فليزل تلك
الاعتقادات الباطلة ايضا والا فما الفرق فلا يحصل لها الالم السرمدي وقد يقال

لا يزول

125

لا يزول الاعتقاد بكون تلك الاعتقادات علوما ولا يلزم منه نفي التالم لان
تالمها ليس لاشتياق الى الادراك بل لانها لما اعتقدت ان ما ادركه من الامور
الغير المطابقة للواقع كمال ومطابق للواقع ورجت الوصول الى ما ادركته
فانها لا محالة يفتقد بعد الموت ما رجته فتخيب فيصير معذبة بفقدان ما رجت
الوصول اليه وفيه نظر لان اللذة عندهم كما مر ادراك ونيل لوصول ما هو
كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير فالمعتبر قولهم عند المدرك
على ما صرحوا به هو ان المعتبر في اللذة كماليته وخيريته في اعتقاد المدرك لا في النفس الامر
حتى لو لم يكن الشيء كمالا وخيرا في نفس الامر لذلك المدرك وهو يعتقد
كماليته وخيريته يلتذ به فلو لم يزل لصاحب الجهل المركب اعتقاد ان ما ادركه
حق مطابق للواقع لتم ان يلتذ بما ادركه فيكون من اهل السعادة فلا
اقل من ان يكون له لذة مخلوطة بالم فقدان ما رجت الوصول اليه ولا يقولون
به بل يزعمون ان المه هو الالم الشديد الذي لا الم فوقه ثم ان نفوس البله والصلحاء
قد اعتقدت في حيوتهم الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع بزعمهم فكيف
يكونون من اهل السلامة ويمكن ان يقال هم لا يعتقدون ان للنفس كما لا ايكون
لهم شوق الى الكمال الفائت فيكون من اهل السلامة بل من اهل السعادة
على ما يليق بحالهم كما يدل بعضهم ثم استدلالهم على تعلق امثال تلك النفوس
باجسام او بانها ان لم يتعلق يكون معطلة ولا تعطل في الوجود لم يعقد بينة فانها
تشعر بذواتها ووجودها فلا يكون معطلة عن الادراك وسلب التعطل عن الوجود
وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا برهان عليه فهو في حيز المنع ايضا

وايضا جعل جرم الفلك آلة لتخيلات نفوس البله والصلحاء غير مستقيم
لان اجزاء الفلك متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة لبعض
تلك النفوس اولى من البعض فاما ان يكون كل جزء منها آلة لكل واحد
من النفوس اولا يكون شيء منها آلة لشيء من تلك النفوس والقسم
الاول ظاهر الاستحالة فتعين الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعة
لتخيلاتها وبالجملة ما ذكروا في هذه المسئلة ظنون وتخمينات لا يليق بالمواضع
العلمية ثم انا نقول سلمنا ولا ننكر على الحكماء من جهة انهم اثبتوا المعاد الروحاني
واللذات والالام العقليين وكونها اعظم من الحسيين فان المحققين
من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن ان يوجد في كلام الله تعالى وكلام
رسوله ما يشير الى ذلك وانما ننكر عليهم من جهة انهم انكروا المعاد الجسماني
واللذات والالام الجسمانية في المعاد الاول على ما دل عليه كتاب الله تعالى وكلام
رسوله عم في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال لارتكاب تاويلها وصرفها عن
ظاهرها كما قال الامام الرازي رحمه انا لا ننكر اللذة العقلية ولانها اقوى من غيرها
ولكن ذلك مما لا يمكن اثباته بالادلة العقلية وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق
وجب انكاره فان احدا لو حاول الدلالة على طعوم الاشياء وروايحها لتعذر
ذلك عليه مع ان الحس يشهد بثبوتها ونحو اللذات العقلية من هذا القبيل
ولا سبيل الى التصديق الجازم بها الا بالوصول اليها وكل من كان انقطاعه
عن العلايق الجسمانية وانجذابه الى المعارف الالهية اتم كان حظه منها اوفى ولقد
رزقنا الله تعالى منها في المنام واليقظة مع بعد اوفى ما قوى ايماننا بها وسكن

نفسنا اليها والنظر من الحكماء انهم ما ذكروا الوجوه التي حكينا عنهم الا لتكون
جارية مجرى المنبهات والمشوقات وانا ازيد عليها فاقول الكمال لذاته محبوب
بالاستواء فان كل قوة نفسية او حسية فان الكامل فيها راجح في الحب
على الناقص وكما ان مراتب الكمال كثيرة فكذا مراتب الحب كثيرة ولما كان
الكمال الاقصى ليس الا لله تعالى فالحب الشديد ليس الا له ثم ان شدة الحب
يفيد حالتين من تثبيت الغفلة عن غير المحبوب والالتذاذ بادراك المحبوب
ويدل عليه الاستواء فمن في حب الله لا بد وان يورث هاتين الحالتين و
اصحاب الذوق يسمون الغفلة عما سوى الله فناء وكما ان الكامل بالنسبة
الى الاكمل لا يعد كاملا كذلك حب الكامل بالنسبة الى حب الاكمل لا يسمى
حبا كاملا ولذلك لا يبقى الحب الشديد الا لله تعالى فلا يطمئن القلوب الا بذكره
كما قال عز من قائل الا بذكر الله تطمئن القلوب والذي يظهر الاعتبار من ان
العلم بالامور العقلية كلها اسباب اللذة العقلية فهو خطاء بل اللذة لا يحصل
الا من العلم بالله تعالى والاستغراق في محبته ثم ان العلم بالله تعالى لما لم يحصل للعقول
البشرية الا بواسطة العلم بافعاله فكلما كان العلم بها اكثر والاطلاع على حكمته
اتم كان حبه والالتذاذ بحبه اتم قال رحمه فهذا ما عندي في هذا الباب والله اعلم
بالصواب واما المقام الثاني فتقريره انهم قالوا الابدان البشرية تنعدم
بصورها واعراضها بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة المختلطة
باجزاء العناصر ثم انها لا تعاد اصلا وما ورد به الشرايع من اثبات المعاد الجسماني
واللذات والالام الجسمانية في المعاد الاول امثال ضربت على حقيقة افهام الخلق ليبا

المعاد الروحانی واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان
لان الانبياء عم مبعوثون الى كافة الخلايق واكثرهم قاصرون عن فهم المعاد الروحانی
والكمالات الحقيقية واللذات العقلية وذلك كالايات المشعرة بالجهة والجسمية
قلنا انما يصح التاويل والصرف عن الظ اذا امتنع الحمل على الظ كما فی الايات
المشعرة بالجهة والجسمية فان الادلة العقلية والبراهين القطعية دلت
على امتناع الجسمية والجهة فوجب صرفها عن الظ وما نحن فيه فلا قرينة
للصرف عن الظ فضلا عن الدليل القاطع بل اكثر الآيات والاحاديث الواردة
فی ذلك يمتنع حملها على التشبيه والتمثيل يشهد بذلك تتبع كتاب الله تع
وسنة رسوله وشبههم فی امتناع المعاد الجسمانی كثيرة منها ان المعاد الجسمانی
اما بان يعدم الله تع الابدان واجزاءها بالكلية ثم يوجدها بعينها او يفرق اجزاءها ثم
يجمعها ويعيد اليها التاليف وكلاهما يقتضی اعادة المعدوم بعينه اما الاول فظ و
اما الثانی فلان الانسان المعين يشارك ساير الناس فی الانسانية ويمتاز عنهم
فی تعينه وتشخصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد
من الاشخاص يجب ان يكون زايدا على ما له من الانسانية وذلك الزايد لابد
ان يكون صفة قايمة به فعند تفرق الاجزاء لابد وان ينعدم تلك الصفة فلو اعاد
الله ذلك البدن المشخص فلابد وان يعيد تشخصه الذی انعدم والا
لم يكن معيدا لذلك الشخص وهو خلاف الفرض فيلزم اعادة المعدوم بعينه
وهی مستحيلة اما اولا فلان المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود اذ لابد
فی الحكم عليه بصحة العود من الاشارة اليه وهی ممتنعة لانتفائه فلا يصح عوده

والا لكان الحكم بصحة عوده صحيحا واما ثانيا فلانه يستلزم تخلل العدم
بين الشیء ونفسه ولموجود هو الاستحالة واما ثالثا فلانه لو جاز
اعادة المعدوم بعينه ای بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه
من جملة مشخصاته والتالی باطل لان الموجود يقيد كونه فی هذا الوقت غير الموجود يقيد كونه
فی وقت آخر واللازم بط لاقتضائه الى كون الشیء مبتدءا من حيث انه
معاد اذ لامعنى للمبتدأ الا الموجود فی وقته الاول فكذا الملزوم واما رابعا
فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء بدلا عنه ما يماثله فی
الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم بط لاستلزامه
عدم التميز بين المبتدأ والمعاد لان التقدير اشتراكهما فی الماهية وجميع العوارض
لا يقال لا نم ان الثانی يقتضی اعادة المعدوم بعينه ولم لا يجوز ان يكون تشخص
زيد عبارة عن تشخصات اجزائه الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره و
يكون تعينات تلك الاجزاء باقية بعد التفرق وزوال الهيئة الخلقية والشكل
العارضة للمجموع فاذا جمع الله تلك الاجزاء وجعلها حية فقد اعاد زيدا من غير
ان يكون هناك اعادة المعدوم بعينه لانا نقول لو كان الامر على ما ذكر
لكان الواجب ان يقال عند موت شخص وتفرق اجزائه العنصرية النارية
والهوائية والمائية والارضية انها عين ذلك الشخص اذ لم يعتبر فی تشخصه
الا تلك الاجزاء وتشخصاتها التی لم ينعدم شیء منها وذلك معلوم
الفساد بالضرورة والجواب انا لا نم امتناع اعادة المعدوم بعينه وما ذكر
من الوجوه على بطلانه مدفوع اما الاول فلانا لا نم ان المعدوم لا يصح الحكم عليه

في

بصحة العود قوله اذ لا بد من الحكم عليه من الاشارة اليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية قلت ان اريد انتفاء الهوية مطلقا في الخارج وفي الذهن فمم وان اريد في الخارج فمسلم ولكن لا يلزم من انتفاء الهوية في الخارج امتناع الاشارة فان التميز والثبوت عند العقل كاف في الاشارة العقلية وهي كافية في صحة الحكم ولا احتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج ولو سلم فامتناع الحكم عليه بصحة العود لانتفاء الاشارة اليه لانتفاء هويته لا يستلزم امتناع العود بجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام واما الثاني فلانا لا نم تخلل العدم بين الشيء ونفسه يجب التوقيت فانه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومآله راجع الى تخلل العدم بين زماني وجوده واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفى اعتبار التغاير في الوجود بحسب زمانيه واما الثالث فلانا لا نم كون الوقت من المشخصات فان كل احد يقطع بان بنائه وكتبه اليوم هي بعينها التي كانت بالامس ومن ثم عدم من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة واما الرابع فلانا لا نم الشرطية بل وجود المثل بالمعنى المذكور محال اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا فان قلت الحكم بامتناع اعادة المعدوم ضروري وما ذكر من الوجوه في صورة الادلة تنبيهات لا يضر منعها قلت ثم كيف

وقد

وقد قال بجوازه جم غفير من العقلاء ودعوى الضرورة فيما خالف فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ثم ان سلمنا امتناع اعادة المعدوم بعينه ولكن من المحتمل ان يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى الممات وتلك الاجزاء قليلة جدا وهي المسماة بالروح فعند حضور الموت يامر الله تعالى الملائكة بقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة من غير ان يقع فيها تفرق وتبدل وتغير فلا يلزم اعادة المعدوم اصلا ومنها انه لو اكل انسان انسانا وصار غذاء وجزءا من بدنه كما يقع في ايام القحط بل نقول لا حاجة فيه الى هذا الفرض فانك اذا تاملت ظاهر التربة المعمورة علمت ان ترابها جثث الموتى قد حصل منها النبات واكله الدواب واكلنا وايضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه والحبوب فاكلناها فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد في بدن الآكل او في بدن الماكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وايضا لا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما والعلم به ضروري ولا اولوية بجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر بل ينبغي ان لا يجعل جزءا لشيء من ذينك البدنين وذلك يبطل الاعادة بمعنى جمع الاجزاء والجواب ان المعاد هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء الماكولة فضلة في الآكل فيجعل جزءا من الماكول من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية من الماكول اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا لا في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية لشخص ان يصير اجزاء اصلية لشخص او لا يقال الابدان الماضية غير متناهية والاجزاء العنصرية

استحال ان يصير جزءا اصليا للآكل وحصل منه مولود فيكون الاجزاء الاصلية من الآكل

التي تجعل مادة لبدن الانسان متناهية فاذن لابد ان يكون الاجزاء الاصلية
لبدن اجزاء اصلية لابدان اخر لانا نمنع كون الابدان الماضية غير متناهية فانا
قد ابطلنا فيما سبق ادلة قدم العالم وايضا الاجزاء الاصلية التي هو الانسان
في الحقيقة تقبضها الملائكة بامر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل و
لا يختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب ومنها لو صحت
الاعادة بالتفسير المذكور لصح ان يكون الانسان من غير اب وام والتالي
بط فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهر واما بطلان التالي فلانه لو جاز ذلك
في الجملة لجاز في كل انسان نراه ان يكون تكونه لا من الاب والام وذلك سفسطة
ظاهرة وايضا نحن نعلم بالضرورة ان العناصر ما لم يتحد في الاطوار بان يصير
نباتا ثم يأكله الحيوان ثم يأكله الانسان او نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان
ثم يأكله ويستمرئه فيصير دما ثم منيا ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة
ثم علقة لا يصير انسانا والجواب انا لا نسلم بطلان التالي قوله اولا لو جاز ذلك
في الجملة لجاز في كل انسان نراه قلنا ان اريد بالجواز في قوله لجاز في كل انسان
نراه الامكان الذاتي فمسلم فلا سفسطة وان اريد تردد الذهن فممنوع فان النفس
قد علمت بالعادة ان الانسان الموجود الآن انما تكون من الاب والام فاذا
وقع انه في العادة بايجاده من غير اب وام استلب هذا العلم عن العقل ولا
محالة قوله ثانيا نحن نعلم بالضرورة ان العناصر ما لم يتحد في الاطوار بان
يصير نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان ثم يأكله فيستمرئه ويصير دما ثم منيا
ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير انسانا ممنوع بل المعلوم لنا هو

ان

ان العناصر اذا استحالت في الاطوار المذكورة يصير انسانا واما انه لا يكون
لا يكون الا بهذا الطريق فلا علم لنا به فلعل هناك طريقا او طرقا متعددة
لا نعلمها لعدم مشاهدتنا اياها وقد ورد في بعض الاخبار انه يمطر الارض مطر
في وقت البعث قطرات تشبه النطف وتختلط بالتراب فلا بعد في ان يكون
في الاسباب الالهية امور جارية مجرى ما ذكر فان في انواع المقدورات غرايب
وعجايب لا يعلمها الا الله تعالى وليس انكارها الا كانكار ساير الامور الثابتة
الوجود الخفية الاسباب كالسحر والنيرنجات والطلسمات ومنها انه
لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الارواح الى الابدان في عالم العناصر
وهو القول بالتناسخ وانه بط او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك
وهو ممنوع لانه لو صح انخراقها لتحركت الاجزاء المنخرقة عن مواضعها عند نفوذ
الخارق فيها بالحركة المستقيمة وتحركت الى مواضعها عند خروج الخارق عنها بالحركة
المستقيمة ايضا وهي ممتنعة على الافلاك لانها لا تكون الا عن الجهة او الى الجهة
فيكون الجهة متحددة لها لا بها وقد ثبت ان الجهة انما تتحدد بها او في عالم اخر
وهو ايضا بط لامتناع وجود عالم اخر سوى هذا العالم اذ لو وجد عالم اخر كهذا
لحصلت في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحدد الا بالمحيط
والمركز والمحيط يجب ان يكون بسيطا والبسيط ان يكون شكله الكرة
فيجب ان يكون ذلك العالم كرة ايضا فيتوهم بينهما خلاء سواء كانتا متلاقيتين
او متباينتين اذ الكرتان لا يتلاقيان الا على نقطة واحدة وانه محال وايضا لو كان
في الوجود عالمان لكان في كل واحد منهما ارض وماء وهواء ونار فيلزم ان يكون

لا تتحدد
فيحصل الخلاء
بين العالمين

للاجسام المنفقة الحقايق امكنه تختلفه بالطبع او يكون هناك قسر
دايم وكل منهما مستحيل والجواب انا لانم ان القول باعادة الارواح الى
الابدان في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون تناسخا لو قلنا
باعادتها في ابدان آخر ولانم امتناع انخراق الافلاك فان الدليل الذي تمسكوا
به على تقدير تمامه انما يدل على امتناع الانخراق في محدد الجهات الذي هو الفلك
الاعظم لا في سايرها ولانم ايضا امتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم فان
ماذكر في بيان امتناعه من المقدمات غير مسلمة عندنا فانا لانم ان اختلاف
الجهات انما يحصل بالجسم المحيط ولم لا يجوز ان يكون بالفاعل المختار ولانم
ان المحيط يجب ان يكون بسيطا ولانم امتناع الخلاء وماذكر من الدليل
على امتناعه فغير تام على ما عرف في موضعه ولو سلم امتناع الخلاء انما يلزم
لو لم يكن وجود العالمين بحيث لا يكون بينهما جسم او كان وجود العالم
الآخر مع وجود هذا العالم وكل منهما مم فانه يجوز ان يكون الفلك الاقصى
بما فيه من الافلاك والعناصر مركوزا في ثخن فلك آخر ويكون في ثخن ذلك
الفلك الى الف كل منها مثل الفلك الاقصى بما فيه من الافلاك والكواكب
والعناصر فان العقول البشرية غير واقفة الا على القليل من احوال المخلوقات
ومن حاول تقدير ملك الله تعالى وملكوته بمكيال عقله فقد ضل ضلالا بعيدا
ويجوز ايضا ان يعدم الله تعالى هذا العالم ويوجد بدله عالما آخر وامتناع
اعدام العالم بالكلية مبني على قدمه وقد عرفت فيما سبق ضعف ادلتهم في ذلك
وعلى مذهب الوجهين لا يلزم من وجود عالمين شكل كل واحد منهما كرة وجود الخلاء

ولانم

130

ولانم انه ان يكون للاجسام المنفقة الحقايق امكنه تختلفه بالطبع وانما
يلزم لو كان كل واحد من عنصر احد العالمين مساويا في الحقيقة لعنصر العالم
الآخر وذلك مم فانه يجوز ان يكون نار احد العالمين ولو شاركت نار
العالم الآخر في الحرارة واليبوسة والبعد عن المركز والقرب الى المحيط
لكنهما يكونان مختلفين في الصورة المقومة المستلزمة لاختلافهما في الماهية
والحقيقة فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات
وكذا القول في العناصر الثلثة الباقية ولو سلم اشتراكهما في الصورة المقومة
لكن لا يلزم منه الاتحاد في الحقيقة لجواز اختلافهما في الحقيقة لاختلافهما في
الهيولى ومنها انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يفنى ويموت تلك الابدان
كالابدان التي في النشاة الاولى والقائلون بالمعاد الجسماني لا يقولون به
او يبقى مؤبدا وذلك مح لان بقاءها مؤبدا انما يتصور اذا كان القوى الجسمانية
مفيدة اثارا غير متناهية في المدة وذلك مستحيل لانها قوى جسمانية لا يفيد
اثارا غير متناهية لا في المدة ولا في العدة اي القوة الحالة في الجسم لا تقوى ان تفعل
في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا ان
تفعل عددا غير متناه سواء كان الفعل الذي ... متناهيا او غير متناه
لان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان
اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى
لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتمال
على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسما

من مبدأ معين ثم في كل جسم آخر مماثل له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب
المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى
حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل
فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة
الاكبر بقدر زيادة مقدارها على مقدار الاصغر اذ المفروض انه لا يتفاوت الا بذلك
والاثر الطبيعي يختلف باختلاف القابل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا
كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية المتناهية انما
يختلف باختلاف في محالها في الصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة
فالصغر والكبر متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا
حركة الصغر والكبر بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة
ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغر ويلزم منه انتهاء حركة
الكبر على نسبة حجمها والجواب ان يقال لا نسلم ان بقاءها موقوف على قولهم لانه
(تعيينه)
انما يتصور ~~حركة الكبر~~ اذا كانت القوى البدنية اثرا غير متناه في المدة مبني على
تأثير القوى البدنية في الافعال المترتبة عليها وذلك ممنوع فانه لا تأثير للقوى
الجسمانية عندنا اصلا في الافعال المترتبة عليها وانما الكل بخلق الله تعالى و
ليس لهم على تأثير تلك القوى في تلك الافعال دليل يعتد به كما عرفت
سابقا ثم لو سلم ان لها تأثيرا في تلك الافعال فلا نسلم استحالة ان يفيد
القوى البدنية اثرا غير متناه في المدة والعدة ومما ذكروا من الدليل عليه
مدفوع اما اولا فلانتقاضه بالقوى الفلكية المحركة فانها تحرك اجرامها تحريكات

محالها

الطبيعيين

لكونها

جسميتها

غير

غير متناهية عندهم مع كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها
لا يستند الى عقل كلي حتى يكون محركها جوهرا مجردا لان نسبة العقل الكلي
الى جميع الجزئيات الحركة على سواء فلا يحصل بارادة وجود بعضها دون بعض
والا لزم الترجيح بلا مرجح بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية
تترتب عليها ارادات جزئية والادراكات الجزئية لا يستند الا الى القوى الجسمانية
فيكون محركها جسمانية مع لا تناهي حركاتها فان قلت المبادي لتحريك الافلاك
هي نفوسها المجردة الا ان ادراكها للجزئيات لما كان بواسطة نفوسها المنطبعة
في اجرامها كانت واسطة في صدور تلك الافعال عن النفوس المجردة فلم
يكن القوى الجسمانية مؤثرة باثر غير متناه فلا ينتقض الدليل بها قلت المباشر
القريب للحركات الفلكية عندهم هي القوى الجسمانية المنطبعة في اجرام الافلاك
لا نفوسها المجردة الا ان مباشرتها لها انما هي بواسطة انفعالات غير متناهية
من المبدأ المفارق فانهم ذهبوا الى انه يتجدد منه في القوى الجسمانية امور
متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوى حركات غير متناهية في ذلك الجسم
لا على انها تصدر عن تلك القوى لو انفردت بل على انها منفعلة دائما عن ذلك
المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها فالتحريكات الغير المتناهية عن القوى
الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية هي صورة النقض لانه يمكن
ان يقال لو صح الدليل المذكور لزم ان التحريكات الغير المتناهية من قوى جسمانية
بواسطة الانفعالات الغير المتناهية ايضا فانه اذا فرض كل القوى تحرك جسمها
بواسطة الانفعالات لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى

على ما يقوى عليه الكل فينقطع الحركة الحاصلة منه فيلزم انقطاع حركة الكل القوة
ايضا فان قيل هذا النقض انما يتم لو كان جزء القوة مستعدا لتلك الانفعالات
الواردة على جميع القوة وهو ممنوع قلنا هذا الدليل انما يجري في القوى البسيطة
المتشابهة الاجزاء فيكون جزء القوة مستعدا لما يرد على الكل من الانفعالات
والا لم يكن متشابهة الاجزاء ثم انهم لما جوزوا تاثير القوى الجسمانية مدة غير
متناهية بواسطة انفعالات غير متناهية حاصلة لها من المبادي المفارقة فلم
لا يجوز ان يكون القوى البدنية يفيض عليها انوار العقل المفارق ابدا و
يحصل لها انفعالات غير متناهية فيقوى بسبب ذلك على التاثير مدة غير متناهية
واما ثانيا فلجواز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه في الحركتين هو التفاوت
بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطاء في
الطبيعية من غير انقطاع لا يقال الاختلاف في السرعة والبطوء يكون
تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب العدد والمدة
لانا نقول اللازم من الدليل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم
ان يكون ذلك التفاوت بحسب المدة او العدد حتى يلزم الانقطاع وما
المانع من ان يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطوء واحد القوة
بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار الآخر فان قلت التفاوت
بحسب الشدة تستدعي التفاوت بحسب العدد او المدة وهو يلزم انقطاع
حركة الصغرى القسرية والكبرى الطبيعية وذلك لانه اذا وقع التفاوت
بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا ولا فعلى

الاول يقع التفاوت في العدد لان الاسرع يكون عدده وكانه الكثر قطعا
وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة قلت نعم ان التفاوت بحسب الشدة
يستلزم التفاوت بحسب المدة او العدد لكنا نقول يجوز ان يكون الحركتان
غير متناهيتين في المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة اي السرعة
فاذا اوقعت حركة الجسمين الى اجزاء متساوية في المسافة كانت حركة الاسرع
اكثر عددا من حركة الابطاء ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما في دورات المعدل
وفلك البروج بل انما يلزم ذلك اذا طبقت آحاد احديهما بآحاد الاخرى و
ذلك يتوقف على اجتماعهما في الوجود دفعة في الخارج او على وجودهما في الذهن
على سبيل التفصيل وكل منهما مستحيل واما ثالثا فلان ما ذكر من الدليل
انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم
على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية ولم قلتم ان القوى البدنية كذلك
ولم لا يجوز ان لا يكون منقسمة بانقسام محلها وان يكون طبائع بسائط
الابدان معاوقة عن تاثيرات تلك القوى فلا يكون نسبة الحركتين في التحريك
الطبيعي على نسبة القوتين لان قوة الكل وان كان ضعف قوة الجزء لكن
معاوق الكل ضعف معاوق الجزء فينجبر نقصان القوة بنقصان المعاوق
هذا وقد ذكر في ضعفه وجوه اخر لا حاجة للاطناب بذكرها بعد حصول المقصود
بما ذكرنا ومنها ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر فلو اعادها الله تعالى لوجب
ان يعيدها متألفة من تلك العناصر والا لم يكن ذلك اعادة البدن الذي كان
بل ايجادا لبدن آخر واذا ثبت ان تلك الابدان لا بد ان يكون متألفة

من العناصر الاربعة فلا بد وان يحصل فيما بينها فعل وانفعال والحرارة
الحاصلة من الحركات النفسانية والبدنية دايما تعملان في تحليل الرطوبة
وقلة الرطوبة يودى الى الموت والجواب انا لا نم ان البدن مركب من العناصر
الاربعة بل هو عندنا عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله فيها صفات مخصوصة
من الحيوة والعلم والقدرة ولا نقول بالمزاج والفعل والانفعال اصلا
فان ادعيتم ذلك طالبناكم بالدلالة القاطعة على صحته وقصارى الوضع والانبيق
لا تدل على تركبه منها لجواز ان يكون حصول صور العناصر في اجزاء البدن بعد
التوضع والانحلال من غير ان يكون مصورا بتلك الصور سابقا ثم سلمنا
ذلك فلا نم ان تاثير الحرارة بعد ~~التوقف~~ في الرطوبة لا بد وان يتادى الى الموت
وانما يلزم ذلك لو لم يتمكن الغاية من ايراد بدل ما يتحلل من الرطوبات اولا
بقوى عليه واما ما كان يلزم افد الرطوبة الغريزية بعد مدة معتد بها في الانتقاص
والانحلال بالكلية اما اذا لم يقو عليه فلما ذكرناه من الدليل واما اذا قوى عليه
فلان ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها اكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود
لان مدة تاثير الحرارة بعد زمان طويل اطول من مدة تاثيرها في ابتداء الوجود فيكون
فعلها ح اقوى من فعلها في ابتداء الوجود لما تقرر ان المؤثر الضعيف يكون اقوى
فعلا من المؤثر القوى اذا كان مدة فعله اطول من مدة فعل القوى فكيف
عند تساويهما في القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة اكثر من التحليل في
ابتداء الوجود واما ايراد القوة الغاذية فسواء في الوقتين فبالضرورة يا خذ
الرطوبة الغريزية في الانتقاص وهى غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصانها سببا

لنقصان

لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات
الغريبة لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغذائية
ونضجها فيكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة لنقصان
الحرارة الغريزية ولا يزال تتاكد هذه الاسباب بعضها بالبعض الى ان ينتهى
الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فتفنى الحرارة الغريزية لكون الرطوبة
الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت ح بالضرورة ولا يخفى عليك ان هذا مبنى
على تاثير القوى والطبايع فيما يترتب عليها من الافعال وقد عرفت ضعف
هذا المبنى فيما سبق فتذكر والكل عندنا بخلق الفاعل المختار فيجوز ان
لا يتحلل شىء من اجزاء البدن بالحرارة وان تحلل ورد قدر ما تحلل دايما
فلا يلزم الموت ضرورة ومنها ان المعاد الجسمانى على ما اخبر به الانبياء يقتضى
دوام الحيوة مع دوام الاحراق وذلك خارج عن طور العقل والجواب انا لا نم
خروجه عن طور العقل وانما يلزم لو كان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج
وهو مم بل هى صفة يخلقها الله تع في الجسم من غير اشتراط شرط غايته ان الله تع
اجرى عادته بخلقها عند اعتدال المزاج فاذا خرق العادات في زمان وقع العادة
بخلقها بدون اعتدال المزاج واذا لم يكن مشروطة به لم يبق الا الاستبعاد
وهو لا يفيد في امثال هذه المقامات وحكى ان واحدا من منكرى الحشر اورد
هذه الشبهة على الاستاذ ابى اسحق الاسفراينى فاجابه بان مثل هذه
الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لان الاطعمة الغليظة ينطبخ بحرارة المعدة
وتتهرى فيها بحيث لا يحصل مثل الانطباخ اذا جعلت في القدر والطبخ انما

يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة القدر التي
تغلي او يكون قريبة منها ثم انا لا نتالم بهذه الحرارة فاذا جاز ان لا يكون للحرارة
القوية مولمة فلان يجوز بقاء الحيوة معها اولى وايضا حكى ان جالينوس
شق بطن حيوان معا وصل وادخل اليد فيه وجعل اصبعه في قلبه فما قدر
على امساك الاصبع فيه من شدة حرارة القلب وايضا فانا نرى من الحيوانات
ما لم يتالم بالنار مثل النعامة فانها تبلع الحديد المحمى والسمندر فانه يعيش
في النار فدلنا هذه الاشياء على ان شدة الحرارة لا ينافي الحيوة ومنها ان الادلة
دلت على ان النفس يحدث بطريق الوجوب من المبدا المفارق بشرط
حدوث المزاج والبدن المستعد لقبول تدبيرها وتبقى بعد فناء البدن وايضا
فمتى حدث بدن وجب ان يحدث من المبدا المفارق نفس متعلقة به فلو تعلقت
بذلك البدن نفس من النفوس الباقية ايضا لزم تعلق نفسين ببدن
واحد وانه محال والجواب ان ما ذكر مبني على اصل الايجاب وقد سبق ما فيه
والا فعلى راينا يجوز ان يحدث بدن من غير ان يحدث نفس مدبرة له بل يكون
نفسه المدبرة هي التي تدبره في النشاة الاولى ومنها ان الغرض من تعلق النفس
بالبدن ان يكون آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا حصلت تلك الكمالات
كان وجود الالة بعد ذلك كلا ووبالا عليها وكان منقصا لكمال اللذة ومنغصا
للبهجة والسعادة فالاعادة تكون غير لائق بحكمة الحكيم وايضا ان النفوس المتخلصة
عن علائق البدن يكون خارجة عن ظلمة البدن وكثافته وانواع عارضة
منعلقة لها الى ضياء التجرد ولطافته والبراءة عن العوارض المولمة فيكون

ساقطه

التذاذ

التذاذها بهذا الخلاص فوق التذاذ الانسان بالخروج عن الحبس المظلم المولم
فكما ان من خرج عن الحبس الموصوف لا يعود اليه فكذا هنا والجواب
انا لا نسلم ان البدن على الاطلاق وبال على النفس بل البدن الذي يكون
سليما عن الافات من كل الوجوه على الوجه الذي اخبرت عنه الانبياء يكون
سببا لزيادة الالتذاذ وكمال الابتهاج واذا كانت الابدان كذلك لم يكن
للنفوس حاجة الى تدبيرها فيمكنها الانغماس في لذاتها العقلية تاما والاستيفاء
من اللذات الحسية اوفى ومعلوم ان الجمع بين السعادتين اقوى من
الاقتصار على احدهما وبهذا خرج الجواب عن قولهم وايضا فلينا لم
لا يقال سلامة البدن عن الافات من كل الوجوه غير معقول لان بقاءه انما
هو بالاكل والشرب ومما لا يتصوران بدون حصول الامراض والاعراض
لانا نقول لو سلم ان بقاءه انما هو بالاكل والشرب ولكن لا نسلم انهما لا يتصوران
ان بدون حصول الامراض والاعراض فان الاكل والشرب سبب لبقاء المجموع
وصحة البدن واستقامة المزاج اولا وبالذات وسببيتهما للامراض والاعراض
انما هو بالعرض وبواسطة وقوع فضله من الغذاء غير منهضمة ولم لا يجوز ان
يزيل الله تعالى بفضله ورحمته تلك الفضلات المنهضمة عن البدن قبل ان يصير
الى حد لا يكون سببا للامراض والاعراض فلا يكون البدن حينئذ مع كونه سببا
لاستيفاء اللذات الحسية المالوفة للنفس في حيوتها الدنيا مانعا من
استغراقها في اللذات العقلية الحقيقية فيكون النفس فايزة بالطيبتين
جامعة بين السعادتين جعلنا الله من السعداء الابرار ووفقنا في زمرة

الافياد وعصمنا من زيغ الاباطيل والغوايه عن سوآء السبيل

اللهم اجعلنا من المتبعين لهداه ولا تجعلنا ممن اتخذ

الهه هواه ربنا لا تزغ قلوبنا

بعد اذ هديتنا

وهب لنا من لدنك

رحمة انك

انت

الوهاب

منك المبداء

واليك المآب

تم الكتاب

بعون

الله

الملك

الوهاب